PROCLUS LE PHILOSOPHE

COMMENTAIRE

SUR LE

PARMÉNIDE

SUIVI

DU COMMENTAIRE ANONYME SUR LES VII DERNIÈRES HYPOTHÈSES

TRADUIT POUR LA PREMIÈRE FOIS EN FRANÇAIS

ET

ACCOMPAGNÉ DE NOTES, D'UNE TABLE ANALYTIQUE DES PARAGRAPHES & D'UN INDEX ÉTENDU

PAR

A.-ED. CHAIGNET

RECTEUR HONORAIRE

CORRESPONDANT DE L'INSTITUT

« La Philosophie entière n'est autre chose que l'étude des déterminations de l'unité. »

HEGEL, *Philosophie de la Religion.*

TOME PREMIER

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, RUE BONAPARTE, 28

1900

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Les Principes de la science du Beau, A. Durand, 1860, Paris, un vol. in-8..... 7 50
(Mention honorable de l'Académie des Sciences morales et politiques).

De la Psychologie de Platon, A. Durand, 1863, Paris, un vol. in-8..... 7 50
(Couronné par l'Académie Française).

Vie de Socrate, Didier, 1865, Paris, un vol. in-18..... 3 54
(Mention très honorable de l'Académie des Sciences morales et politiques).

La Vie et les Ecrits de Platon, Didier, 1871, Paris, un vol. in-18.
(Couronné par l'Académie des Sciences morales et politiques)..... 4 »

Pythagore et la Philosophie Pythagoricienne, Didier, 1873, Paris, 2 vol. in-8..... 12 »
(Couronné par l'Académie des Sciences morales et politiques).

Le même ouvrage, 2e édition, 2 vol. in-18..... 7 »

Essai sur la Psychologie d'Aristote, Hachette et Cie 1881, Paris, 1 fort vol. in-8..... 10 »
(Couronné par l'Académie des Sciences morales et politiques).

De versu Iambico, A. Durand, 1863, Paris, 1 vol, in-8..... 3 »

Des formes diverses du chœur dans la Tragédie grecque, 1865, brochure..... 1 50

Théorie de la déclinaison des noms en grec et en latin, E. Thorin, Paris, un vol. in-8..... 4 »

Essais de métrique grecque, Vieweg, 1887, Paris, un vol. in-8. 4 »

La Philosophie de la science du langage, Didier, 1893, Paris, 1 vol. in-18..... 3 50

La tragédie grecque, Didier, 1877, Paris, 1 vol. in-18..... 3 50

La Rhétorique et son histoire, Vieweg, 1888, un fort vol. in-8. 10 »

Histoire de la Psychologie des Grecs, Hachette et Cie 1887-1892, Paris, cinq vol. in-8..... 37 50

Les Héros et les Héroïnes d'Homère, Hachette et Cie, 1894, Paris, 1 vol. in-8..... 7 50
(Couronné par l'Académie Française).

Damascius, *Problèmes et solutions sur les Premiers principes* traduits pour la première fois, Ern. Leroux, 1898, Paris. 3 vol. grand in-8..... 36 »
(Couronné par l'Académie Française).

Poitiers. Imp. A. LAURENT.

PROCLUS

COMMENTAIRE SUR LE PARMÉNIDE DE PLATON

PRÉFACE

Il n'y a que trois éditions de ce commentaire : deux sont dues à Victor Cousin : la première, publiée de 1819 à 1827, en 6 volumes in-8°, avec plusieurs autres traités de Proclus; la seconde, du même auteur, avec la collaboration de M. E. Lévesque, publiée en 1864 en un volume in 4°, qui non-seulement est très améliorée, mais est excellente. Je n'en dirai pas autant de la troisième que M. Stallbaum a insérée en 1848 à la suite de son édition du dialogue du *Parménide*, et qui est tellement défectueuse que c'est un devoir de la critique d'en signaler les très nombreuses et très graves erreurs, dont les unes faussent le sens, les autres rendent le texte inintelligible. On se demande comment un savant si consciencieux, un helléniste consommé, qui a donné de très bonnes éditions de Platon, a pu laisser paraître sous son nom, justement respecté, une œuvre si informe.

Les deux éditions françaises ont été constituées sur quatre manuscrits de Paris, tous quatre pleins de fautes et de lacunes, mais cependant encore supérieurs aux manuscrits de Turin, de Venise, de l'Ambroisienne de Milan, du manuscrit dit de Harley, dont Taylor a extrait quelques passages, insérés à la suite de sa version anglaise du dialogue de Platon et dans le *Classical Journal*. Cousin a en outre, pour établir les meilleures leçons, utilisé des fragments d'une version latine faite par Ant. Hermann Gogava, médecin et mathématicien du XVIe siècle [1] et contenue dans un manuscrit de Venise. C'est la seule version que nous ayons de ce commentaire Tous les manuscrits sont incomplets et s'arrêtent tous au même endroit, c'est-à-dire à la page 141 du texte du dialogue, dans l'édition d'Henri Estienne. Ainsi sur les 40 pages que comprend l'original, le commentaire de Proclus ne s'étend que sur les 15 premières, c'est-à dire sur le tiers de l'ouvrage. L'auteur a-t-il donc laissé son œuvre inachevée, ou ce qui nous manque a-t-il été perdu, comme tant d'autres monuments de l'antiquité grecque et latine? La même question se pose à l'égard du commentaire de notre philosophe sur le *Timée* [2]. Le manuscrit A de ce dernier, aux mots : τῆς ψυχῆς λόγον, δηλαδὴ τῆς θνητῆς, porte en marge cette note : « Fin : ce qui précède est tout ce qu'on a trouvé de l'ouvrage de Proclus sur le *Timée* : le reste du dialogue a-t-il été aussi commenté par lui, on l'ignore, ἄδηλον. » Cette incertitude s'étend, et y parait même mieux fondée, sur le commentaire du *Parménide*; car il est peu vraisemblable que Proclus, qui considérait lui-même son travail sur le

1 Né à Grave dans le Brabant septentrional : il a également traduit une partie du commentaire sur le 1er Alcibiade.

2 Et à l'égard de beaucoup d'autres.

Timée, écrit dans sa jeunesse [1], comme le meilleur de ses ouvrages [2], ait porté ce jugement sur une œuvre inachevée. Nous n'avons pas le même argument à présenter en faveur du commentaire du *Parménide* ; mais nous en avons d'autres, communs d'ailleurs à tous les deux, qui, malgré les apparences contraires, nous inclinent très fortement à croire qu'il les avait tous les deux achevés.

Sans doute, étant donnée l'idée qu'il s'était faite du genre du commentaire philosophique, Proclus était amené à le développer et à l'étendre pour ainsi dire outre mesure, ou du moins sans proportion avec le texte qu'il se propose d'expliquer : il reconnaît d'ailleurs avec bonne grâce qu'il était souvent, par un penchant naturel, emporté à la diffusion et à la prolixité. On pourrait donc croire qu'en voyant son ouvrage grossir et s'allonger indéfiniment, et se sentant comme acculé à d'inévitables et fastidieuses redites, à des détails insignifiants, inutiles, vides, stériles, il aurait renoncé à poursuivre un travail dont il ne pouvait apercevoir la fin,[3] et laissé tomber la plume de ses mains, *manum de tabula*. Mais ce manque de proportion est-il aussi grand et même aussi réel qu'on se le représente au premier abord. Il faut se rappeler que pour les Néoplatoniciens en général, pour Proclus en particulier toute la philosophie de Platon, sinon toute la philosophie, semble contenue dans les deux dialogues du *Timée* et du *Parménide* [4], si courts qu'il soient eux-

1 A 28 ans.

2 Marinus. *Vit. Procli.* XXXVIII.

3 Le commentaire des 15 pages du *Parménide* renferme 876 pages dans la première édition de Cousin ; celui des 21 pages du *Timée*, comprend 848 pages de l'édition de Schneider, très grand in-8.

4 Iamblique les étendait à dix ; Olympiodore (*in Alcib.* p. 2, Creuzer) les réduit à quatre : le *Timée*, la *République*, le *Phedre* et le *Théétète*. Proclus va même jusqu'à les ramener à un seul.

mêmes. C'est là assurément une opinion excessive et fausse ; mais il n'en est pas moins vrai que, si la philosophie de Platon n'est pas contenue réellement dans ces deux seuls ouvrages, Proclus a voulu l'y faire entrer. Ce n'est donc pas à l'étendue matérielle des textes originaux, mais au système général et complet de la doctrine philosophique de Platon, dont l'ambition est de rendre compte rationnellement de l'essence et de la nature des deux mondes, intelligible et sensible et de leur rapport, c'est, dis-je, au système philosophique tout entier de Platon que Proclus pouvait mesurer l'étendue de son commentaire et en déterminer les proportions : et alors il a dû prévoir l'extension qu'il devait prendre, et ce n'est pas, on peut l'affirmer avec une grande vraisemblance, ce n'est pas le courage et la patience de l'exécution qui auront manqué à cet infatigable travailleur.

D'ailleurs, comprendrait-on que Marinus qui donne certains détails sur les ouvrages de Proclus, eût négligé de nous informer que nos deux dialogues n'avaient été ni l'un ni l'autre terminés par l'auteur : ce n'était pas assurément un renseignement insignifiant. Damascius, dont le traité *des Principes* semble à quelques critiques n'être qu'un commentaire du *Parménide*, vise celui de Proclus, quelquefois en le nommant, quelquefois sans le nommer, dans la discussion des dernières hypothèses, c'est-à-dire dans la partie du commentaire qui nous manque. Enfin l'auteur, quel qu'il soit de la note qui termine le manuscrit de Damascius, aurait-il pu croire que ce n'était qu'un pendant à l'œuvre de Proclus, destiné à lui être opposé, [1] si cette dernière n'avait pas été complète.

On peut même aller plus loin : avec les indications

1 Damasc., trad. Fr. t. III. p. 227.

contenues dans la partie conservée, on peut reconstituer le plan et la division du tout et en mesurer avec quelque vraisemblance l'étendue entière. L'ouvrage était divisé en livres, dont il nous reste sept. Les quatre premiers sont consacrés, après le préambule où le sujet est annoncé, à la critique du système ionien de la pluralité des êtres, faite par Zénon, et à la critique de la théorie des Idées, faite par Parménide, qui y rattache la question de l'origine et de la nature du mal.

Le cinquième est un exposé systématique de la méthode dialectique, propre à Parménide.

Le sixième, sous prétexte de mettre à l'épreuve ces procédés de discussion, commence l'examen des hypothèses, continué dans le septième qui s'arrête à la deuxième, et que devaient épuiser les autres livres.

Il est facile de voir se dessiner le plan et les divisions du commentaire : c'est une triade, comme celle que Proclus constate dans le dialogue lui-même [1]. Or si l'on remarque que le nombre des hypothèses à discuter est de neuf, nous serons disposés à admettre que le commentaire ne comprenait en tout que neuf livres, réunissant ainsi, par analogie, les deux nombres également chers aux Platoniciens, de la triade et de l'ennéade [2]. Comme il l'a si souvent dit lui-même, l'ouvrage dans son entier aurait formé un tout semblable à un être vivant et un, organisé, ayant un

1 *in Tim.*, IV. p. 25. ed. Cous. τριῶν γὰρ ὄντων... κεφαλαίων... comme dans le *Timée* même, on retrouve la division en trois grandes parties principales.

2 Porphyre, *Vit. Plot.*, 24. « Je divisai les livres de Plotin en six ennéades, division dans laquelle j'étais charmé de rencontrer la perfection du nombre 6 joint au nombre 9. » Io. Lydus, (*de Mensib.*, 4. 78.) : « θεῖος ὁ τῆς ἐννεάδος ἀριθμός, parce qu'il est formé par des triades (3×3×3), et qu'il maintient, comme dit Porphyre, les principes suprêmes, τὰς ἀκρότητας, de la théologie selon la philosophie Chaldaïque. » d., (de *Mens.*, 3. 7. p. 100. éd. Bœther). « Le nombre neuf est propre à Séléné et en rapport de parfaite convenance avec elle ».

commencement, un milieu et une fin, où le membre moyen fait la fonction, qu'il relève tant de fois, de lier les deux extrêmes, par l'un desquels il est amené et dont il amène l'autre.

Et maintenant, quelle est la valeur de ce grand et volumineux ouvrage : je n'hésite pas à dire qu'elle est considérable. Je suis le premier à reconnaître ce qu'il y a d'artificiel et de faux dans la thèse, posée à priori comme un axiome indiscutable, que l'on retrouve toute la philosophie de Platon dans deux dialogues et même dans un seul. Le procédé employé pour l'y faire entrer de vive force et qui consiste à voir dans les détails les plus légers et parfois insignifiants, les images des réalités intelligibles et les représentations symboliques des notions les plus hautes et les plus profondes de la psychologie et de la métaphysique, à découvrir en tout des analogies [1] historiques, mythiques, morales, logiques, dialectiques, philosophiques, théologiques, ce procédé est violent et abusif et ne peut manquer d'amener des conceptions vides, fastidieuses, puériles, parfois burlesques [2], que rend plus saillantes encore la prolixité des développements, penchant dont l'auteur s'accuse lui-même. [3] Mais il n'en est pas moins vrai que la philosophie de Platon passe ainsi devant nos yeux dans un ensemble synoptique, développée et expliquée, et qu'il n'y a pas une seule des grandes théories des

1 Lui-même fait des réserves sur ces analogies : si les choses, dit-il, n'ont pas été entendues réellement ainsi par Platon, ainsi entendues, elles n'en sont pas moins utiles et exactes. (*in Parm.*, t. IV. 76. C).

2 Comme par exemple, dans le *Timée*, la démonstration longue, appuyée sur des principes physiques et métaphysiques, par des arguments développés et très nombreux, que le monde n'avait pas besoin d'avoir des yeux, des oreilles, des mains et des jambes.

3 Et que relève très judicieusement une note marginale de l'*Institution théologique*, Segm. 182, où il est question du lien qui unit les genres des dieux par des médianités propres, et où il est dit : ἀποπέμφθωσαν καὶ ἡμῖν αἱ τοῦ Πρόκλου περιττολογίαι περὶ τῶν ἀπογεννήσεων. Creuz. t. III. p. 197.

dialogues [1] qui n'y soit exposée, étudiée, analysée, critiquée, interprétée avec un sens philosophique, une clarté, une logique, une pénétration, une profondeur vraiment admirables. La théorie des Idées, par exemple, est dans le quatrième livre du *Parménide* l'objet d'une critique si complète, si subtile et si forte que la science moderne n'a pu y ajouter aucun argument, ni découvrir aucun point de vue nouveau sous lequel on puisse l'envisager : elle ne fait que reproduire, sous d'autres termes, la discussion approfondie qui a épuisé le sujet. Évidemment Proclus veut nous faire voir dans Platon des doctrines que Platon n'aurait pas reconnues pour siennes : mais n'est-ce pas le propre des grands génies de la philosophie et de la poésie, de semer presqu'inconsciemment des vérités et des beautés dont la profondeur et la grandeur leur échappent à eux-mêmes, des germes que le temps seul fait lever et développe, des idées qui ne sont pas peut-être en acte dans leur œuvre, mais qui y sont en puissance, et que nous n'aurions pas découvertes nous mêmes et nous seuls. Aucun grand esprit n'est assez grand pour voir toute la portée de sa propre pensée : c'est ce que Schelling appelle : *pati deum*. Proclus nous permet de voir cet au-delà de la pensée de Platon.

Il est un autre intérêt et un autre profit, peut-être d'un ordre moins élevé, mais qui ne sont pas négligeables, que nous offrent ces commentaires : c'est qu'ils ne se bornent pas à faire comprendre le système philosophique de Platon dans son tout et dans ses parties : ils nous en racontent l'histoire, les origines et les développements postérieurs ; ils rappellent les critiques dont il a été l'objet, ce qui amène l'auteur à nous donner les

1 Outre les citations sans désignation spéciale, 14 dialogues, et des plus considérables, sont produits dans le *Parménide* et 22 dans le *Timée*.

renseignements les plus variés, les plus curieux et les plus précieux, puisés dans une science profonde et une érudition immense, sur les Écoles antérieures et postérieures et leurs représentants, sur les poésies Orphiques, sur les Oracles Chaldaïques, où il voulait voir tout le contenu philosophique, enveloppé sous les symboles mystiques.

Quant au style, Proclus n'est pas écrivain de premier ordre, de même qu'il n'est pas un philosophe de génie. Il n'a pas le souci de l'art ni le culte de la forme ; mais il a conservé la tradition du goût et le sens du style ; sa langue est généralement correcte, claire, lucide même, d'une simplicité naturelle qui a son élégance et son charme, mais sans vif relief, ni chaud coloris, sans élans sublimes, ni accent mâle et énergique. Ses grandes qualités sont le besoin de l'ordre, qui malheureusement prend déjà un caractère scolastique, je veux dire, artificiel et mécanique, et surtout la clarté. Ce n'est pas assurément la pure et éblouissante lumière qui frémit à la cime de la pensée de Platon : c'est une lumière tranquille, calme, on dirait blanche, qui sait éclairer l'obscur. Pour celui qui, comme l'auteur de cette traduction, a lutté pendant de si longues heures contre les difficultés des pensées et du style de Damascius, et marché, rampé souvent presque à tâtons dans ces ténèbres où l'on étouffe, c'est un véritable soulagement, une sensation d'esprit agréable et rafraîchissante de se sentir, en lisant Proclus, parvenu au grand air et au grand jour, et de respirer librement. En somme, comme le dit Marinus, les ouvrages de Proclus, par la richesse du contenu qui déborde de science [1], par la judicieuse ordonnance de la composition, par la dignité sans apprêt de l'exposition, par

1 *Vit. Procl.*, 13. ἐπιστήμης γέμοντα; *id.*, 38. ἐπιστήμης πληρῆ... γλαφυρὰ ὄντα.

l'éclat doux, poli, uni, par l'heureuse clarté et l'élégante simplicité du style,[1] causent à l'esprit un plaisir réel, sévère, il est vrai, et non exempt d'effort, mais tel enfin qu'on peut le demander à des ouvrages de métaphysique. Car les commentaires du *Parménide* et du *Timée*, comme ces deux dialogues eux-mêmes, ces frères jumeaux que les Néoplatoniciens ne séparaient pas dans leurs études et dans leur admiration, sont des livres de métaphysique. L'un expose la métaphysique de l'Esprit, l'autre la métaphysique de la Nature. Si la métaphysique est le champ de bataille où se livrent des combats éternels, ce n'est pas seulement parce que les systèmes de philosophie et de religion donnent à ses problèmes des solutions toujours opposées et contradictoires : c'est parce que cette contradiction, au moins apparente et temporaire est à la racine même de l'esprit humain, de l'esprit humain en général et de l'esprit de chaque homme en particulier ; car chaque homme, comme dit Kant, porte en soi, dans sa pensée, une métaphysique, et c'est là qu'a lieu, selon le mot éloquent de Proclus, la véritable bataille des Titans, et quoique la victoire de Jupiter se fasse longtemps attendre, il ne faut pas se lasser de l'espérer.

Mais en attendant, il en coûtera toujours, pour comprendre ces hauts problèmes, un effort qu'aucune des qualités de style et de composition d'aucun philosophe, que l'art tempéré de Proclus ni l'art divin de Platon ne pourront jamais supprimer, et qui peut-être fait partie intégrale du charme austère que ces nobles études nous font goûtés.

J'espère donc que la traduction de ces deux commen-

1 Le poète Christodore dans sa monographie l'appelle : le grand Proclus (Creuzer *Initia Phil. Platon.*, t. II. p. XIII). C'est peut-être excessif.

taires [1] qui se complètent et s'éclairent mutuellement, sera accueillie, sinon avec faveur, du moins avec quelque bienveillance, et qu'elle ne sera pas sans intérêt ni profit pour les amis de la philosophie : car le mouvement philosophique de notre siècle n'est pas sans analogie avec celui qui entraînait les esprits au temps de Proclus. Un bon juge trouvait déjà ces ressemblances dans Alexandre d'Aphrodisée : « on croirait lire, m'écrivait-il en parlant du traité de *la Providence*, on croirait lire du Jouffroy. [2] »

Pour faciliter les recherches et l'étude de ce volumineux ouvrage, je l'ai divisé en paragraphes, dont une Table générale reproduit la série et donne le contenu sommaire. J'ai developpé notablement l'Index alphabétique dressé par Cousin, qui est par trop insuffisant.

1 J'y ai compris les extraits de la *Théologie Platonicienne* de Proclus, et les fragments d'un commentaire anonyme du *Parménide* : ce qui m'a permis de donner une traduction nouvelle de ce dialogue en entier. C'est sans aucune raison qu'on a attribué ce commentaire à Damascius : il pourrait bien se faire que ce fut qu'un recueil des notes du cours de Proclus, rédigées par un disciple. La mention du nom de Moyse et une citation littérale du livre des *Nombres* ne serait alors qu'une glose marginale qui aurait passé dans le texte, à moins que ce disciple ne fût un chrétien ou un juif, ce qui n'aurait rien d'impossible : car la haute éducation intellectuelle des chrétiens se faisait encore auprès des écoles et des maîtres hellènes.

2 M. Lachelier.

VIE DE PROCLUS

PAR

MARINUS

VIE DE PROCLUS

PAR

MARINUS DE NÉAPOLIS[1]

PROCLUS OU DU BONHEUR

1. Si j'avais considéré le grand esprit et tout ce qui fait la haute valeur du philosophe Proclus, notre contemporain, les documents que doivent avoir préparés et les qualités oratoires que doivent posséder ceux qui se proposent d'écrire la vie d'un tel homme, et si j'avais ensuite regardé ma propre insuffisance dans la pratique de l'éloquence,

1 Aujourd'hui Naplouse, l'antique Sichem, en Palestine, où se trouvait, suivant les termes de Damascius (*V. Isid.* § 141) « le temple le plus sacré de Zeus auquel l'avait consacré Abram, l'ancêtre des anciens Hébreux. Samaritain d'origine, Marinus répudia cette croyance, qu'il considérait comme une innovation dégénérée de la religion d'Abram, et se convertit à l'hellénisme. » Disciple de Proclus auquel il succéda, il avait écrit une biographie en vers de son maître, outre celle que nous avons conservée, et composé quelques traités philosophiques, entr'autres, un commentaire sur le *Philèbe* qu'avait déjà interprété Proclus, qui consulté par lui sur l'opportunité de la publication de cet ouvrage, répondit assez sèchement qu'il croyait que le sien était suffisant. Marinus comprit, et supprima son livre. Damascius, dans la Vie d'Isidore, son maître et disciple de Marinus, juge ce dernier avec sa sévérité habituelle, et l'accuse de n'avoir pas eu la force et la pénétration d'esprit suffisantes pour comprendre l'admirable interprétation de Proclus du *Parménide*. Comme une preuve plus manifeste encore de sa médiocrité philosophique, il lui reproche d'avoir, en s'appuyant sur Firmus et Galien, prétendu que ce dialogue n'avait pas pour objet les hénades hypersubstantielles, mais les espèces ou Idées de Platon. — La biographie de Proclus a été traduite en latin par un anonyme, au sujet duquel Conrad Gesner, qui a publié le premier cette version, dit : qu'elle est l'œuvre, « amici cujusdam sui, juvenis pereruditi, qui, præ modestia, nomen suum exprimi noluit. » Le secret a été si bien gardé, dit Boissonnade, à qui j'emprunte ce renseignement, que malgré les recherches des plus érudits bibliophiles, on n'a encore pu ni identifier la personne, ni découvrir le nom de l'auteur.

j'aurais, je crois, eu raison de me tenir tranquille, de ne pas, comme dit le proverbe, sauter le fossé [1] et de ne pas me lancer dans cette œuvre périlleuse. Mais ce n'est pas sur ces exigences que je me suis mesuré : et j'ai réfléchi que, même dans les sacrifices, ceux qui se présentent aux autels ne font pas tous des offrandes d'un prix égal, mais que les uns, par le sacrifice de taureaux, ou de chèvres ou d'autres victimes semblables s'efforcent de se montrer digne de participer aux dieux dont ils abordent les autels, et même leur composent avec art des hymnes tantôt en vers, tantôt en prose, tandis que les autres n'ayant rien de semblable à offrir, ne présentent en sacrifice qu'un gâteau, ou quelques grains d'encens et, n'adressant aux dieux qu'une courte invocation, n'en sont pas moins favorablement entendus : mû par ces réflexions et de plus craignant, selon le mot d'Ibycus [2], non pas de manquer aux Dieux — car ce sont ses propres termes, — mais de manquer à ce grand sage, pour m'assurer, par mon attitude, les éloges du monde (j'ai craint en effet que ce ne soit pas un acte de piété de me taire, moi seul, parmi ses amis, et d'omettre de raconter sur lui la vérité, dans la mesure de mes forces, quand c'est à moi sans doute surtout qu'incombe le devoir de parler) ; et peut-être même auprès des hommes, je n'obtiendrais pas cet honneur (car ils ne croiraient probablement pas que c'est pour éviter l'ostentation, mais par une certaine paresse d'esprit, ou même par quelque défaut d'âme plus grave encore que je me suis dérobé à cette entreprise) ; — par toutes ces raisons, j'ai estimé que c'était pour moi une obligation de rapporter par écrit quelques-unes des hautes et si nombreuses qualités dont le philosophe a fait preuve dans sa vie, et de les rapporter dans toute leur vérité.

2. Je ne commencerai pas comme le font la plupart des écrivains, qui divisent méthodiquement leur matière en chapitres se succédant en ordre régulier : je prendrai pour le fondement le plus convenable de ce discours, le bonheur dont a joui cet homme véritablement bienheureux. Car je

1 Proverbe cité par Platon, *Crat.*, 413, b.
2 Conf. Plat., *Phædr.*, 242, c.

crois qu'il a été le plus heureux de tous les hommes dont on ait célébré, dans une longue suite de siècles, la félicité, je ne dis pas seulement le plus heureux du bonheur qui est le partage des sages, quoi que celui-là aussi, il l'ait possédé pleinement, ni parce qu'il a eu tous les avantages physiques qui permettent de jouir de la vie, ni non plus sous le rapport de la fortune, où la plupart mettent leur bonheur, quoique sous ce rapport le hasard l'eût très favorisé, et plus qu'aucun autre (car tous les biens qu'on appelle extérieurs lui furent prodigués avec largesse), je veux parler d'un bonheur complet et parfait, auquel rien absolument ne manqua, et qui réunit les deux conditions de la félicité.

3 D'abord si nous divisions par genres les vertus, en vertus physiques, morales et politiques, et au-dessus de celles-ci, les vertus purificatives et théorétiques, et celle qu'on appelle du nom de théurgiques [1], sans parler de celles qui sont d'un ordre encore plus élevé et qui dépassent la condition de l'humanité, nous commencerons par celles qui ont un caractère plutôt physique, et que nous possédons dès la naissance et qui naissent avec nous. Cet homme que nous appelons heureux, les a eues toutes naturellement dès son origine : ce qui se voyait manifestement dans cette enveloppe extérieure que nous portons comme l'huitre sa coquille [2] : d'abord une extrême délicatesse des sens, qu'on peut appeler la prudence corporelle [3], surtout des plus nobles de nos sens, la vue et l'ouïe, qui ont été données par les dieux aux hommes pour qu'il puissent se livrer à la philosophie, et goûter les douceurs du bien être [4] : notre philosophe les a conservés intacts pendant toute sa vie ; — ensuite une constitution corporelle très robuste, qui résistait aux grandes chaleurs comme aux grands froids, et n'était altérée ni par un mauvais régime de vie, ni par la négligence de l'alimentation, ni par les excès de travail aux-

1 Cous., *Fragm. de Philos. ancienne*, p. 433. « Confer Olympiodorum qui virtutes in septem genera dividit. »

2 Plat, *Phædr.*, 250, C, ὃ νῦν σῶμα περιφέροντες ὀνομάζομεν, ὀστρέου τρόπον δεδεσμευμένοι.

3 φρόνησιν σωματικήν.

4 Conf. Plat., *Tim.*, 47, a.

quels il se livrait la nuit comme le jour, tantôt plongé dans les prières, tantôt compulsant les livres de science, tantôt écrivant, tantôt s'entretenant familièrement avec ses amis, et tout cela avec une application aussi soutenue, que s'il n'était occupé que d'une seule chose. Une telle puissance pourrait être justement appelée vaillance de corps. La troisième qualité corporelle qu'il possédait, est celle qu'on peut comparer à la tempérance, à laquelle on rapporte avec raison la beauté corporelle ; car de même que la première consiste dans l'accord et la convenance entr'elles des facultés de l'âme, de même l'autre, la beauté du corps, se laisse voir dans une certaine symétrie de ses parties organiques. Il était d'un aspect extrêmement agréable ; car non seulement il avait la beauté des justes proportions, mais il émanait de son âme je ne sais quelle lumière vivante, une sorte de fleur merveilleuse qui rayonnait sur son corps et qu'il est absolument impossible de décrire par la parole. Il était tellement beau qu'aucun peintre n'a pu saisir sa ressemblance, et que, à tous les portraits qui circulent de lui, quoique eux-mêmes très beaux, il manque encore beaucoup de traits pour représenter sa personne dans toute la vérité. La quatrième vertu corporelle dont il était doué est la santé, qu'on compare habituellement à la justice dans l'âme ; car elle est dans le corps une sorte de justice, analogue à celle qui est dans l'âme ; la justice n'est pas autre chose, en effet, qu'une sorte d'*habitude*, ἕξις, qui empêche les bouleversements des parties de l'âme, et ce qui opère l'ordre et le concert mutuel entre les éléments désordonnés du corps ; c'est là ce que les Asklépiades nomment la santé ; elle était dès son berceau si profondément enracinée en lui, qu'il pût dire lui-même combien de fois il était tombé malade, c'est-à-dire seulement deux ou trois fois, dans le cours d'une longue vie d'une durée de soixante quinze ans accomplis ; et une preuve éclatante de ce fait et dont je peux moi-même porter témoignage c'est que dans sa dernière maladie, il ne distinguait pas quelle était la nature de ses souffrances, parce qu'il ne les avait pas de longtemps éprouvées.

4. Et quoique ce soient là des avantages purement corpo-

rels, on pourrait dire qu'ils étaient les prodromes des espèces particulières dans lesquelles nous divisons la vertu. Les premiers biens de l'âme qui étaient comme nés avec lui et qu'il n'avait pas eu besoin d'apprendre, et ce sont pourtant là ces parties de la vertu qui, d'après Platon, sont les éléments d'une nature philosophique, on est étonné de voir à quel haut degré il les possédait. Car il était doué d'une grande mémoire, d'une intelligence ouverte à toutes les études; il était libéral, d'un abord plein de grâce, amant et pour ainsi dire frère de la vérité, de la justice, du courage et de la tempérance [1]. Jamais volontairement il ne dit un mensonge; il en avait une extrême horreur, et ne chérissait rien tant que la sincérité et la véracité. Et en effet, il fallait bien que celui qui devait atteindre à l'être vrai, fût, dès sa jeunesse, passionné pour la vérité; « car la vérité est le principe de tous les biens, chez les dieux comme chez les hommes [2] ». Qu'il avait un profond mépris pour les plaisirs des sens, et qu'il était ami surtout de la tempérance, il suffit d'en apporter une seule preuve, c'est son ardeur extrême et son penchant tout puissant pour les sciences et pour tous les genres de sciences, qui ne permettent pas même de commencer à naître aux plaisirs de la vie grossière et animale, et souvent ont, au contraire, la force d'imprimer en nous les joies pures et sans mélange de l'âme. On ne saurait dire combien il était éloigné de l'amour du gain, à ce point que dès son enfance, il négligea le soin de la fortune que lui avaient laissée ses parents, qui étaient fort riches, par suite de son amour passionné pour la philosophie. Aussi était-il absolument étranger à la ladrerie et à tous les sentiments de bas étage, son âme étant toujours portée vers l'universel et le tout, soit dans l'ordre divin, soit dans l'ordre humain. De cet état d'esprit était née une hauteur d'âme qui lui faisait voir le néant de la vie humaine, et l'empêchait de considérer, comme les autres, la mort avec effroi. Il n'éprouvait aucune crainte de toutes les choses qui paraissent aux hommes si terribles, et cela par une disposition naturelle, à

1 Plat., *de Rep.*, VI. 487, a.
2 Passage tiré de Platon, *de Legg.*, V, 730, b.

laquelle on ne peut donner le nom d'aucune autre vertu que la vertu du courage. De tout cela, il résulte évidemment, même pour ceux qui n'ont pas connu par expérience la noblesse de cette nature, combien dès sa jeunesse il aima la justice : il fut juste et doux ; jamais chagrin dans les relations ni difficile dans le commerce de la vie, en un mot jamais injuste : puisqu'au contraire son caractère s'est montré à nous plein de bonne grâce, étranger à l'avarice, à la ladrerie, à l'arrogance comme à la timidité.

5. Il n'est pas hors de propos de rappeler à ceux surtout qui ne l'ont pas[1] vu et entendu, combien son esprit était ouvert, et son intelligence féconde, combien de connaissances et des plus nobles il possédait à fond, combien d'idées nouvelles il a produites et mises au grand jour, et que seul il semblait n'avoir jamais bu la boisson de l'oubli. Sa puissante mémoire n'éprouvait jamais de trouble ; il n'était pas sujet à ses défaillances, était toujours en possession de lui-même et de sa pensée, et n'avait pas d'autre affaire que la science. Son naturel était très opposé à la rudesse et à l'humeur discourtoise; son goût le portait naturellement vers le meilleur en toutes choses, et par sa politesse et son affabilité dans les réunions mondaines comme dans les banquets religieux et dans tous les actes de sa vie, sans rien perdre de sa dignité, il captivait toujours les assistants, toujours en meilleure disposition d'âme quand ils le quittaient.

6. Voilà les qualités physiques et d'autres encore de même nature qu'apporta, en naissant, celui que Marcella, sa mère, épouse légitime de Patricius, donna à son mari. Ils étaient tous deux de Lycie, de noble origine et de grande vertu. Il fut reçu à sa naissance par la Déesse *Poliouchos* de Bysance, qui assista pour ainsi dire sa mère dans ses couches : c'est elle qui, à ce moment-là fut cause qu'il vécut, puisqu'il naquit dans la ville qu'elle protège et sauve, et qui, plus tard, lorsqu'il parvint à l'enfance et à la jeunesse, fut cause qu'il vécut bien : car elle lui apparut en songe pour l'exhorter à la philosophie. C'est de là, je pense, qu'il contracta une si grande

1 J'ajoute une négation que la suite des idées paraît appeler.

intimité avec la Déesse, que c'est à elle surtout qu'il sacrifiait et que ce sont ses préceptes qu'il pratiquait avec le plus grand enthousiasme. Quelque temps après sa naissance, ses parents l'emmènent dans leur propre patrie, à Xanthus, ville consacrée à Apollon, et qui devint la sienne à lui même, par un effet, pour ainsi dire divin, du sort. Car j'imagine qu'il fallait que l'homme qui devait être le prince de toutes les sciences, fut élevé et nourri sous les yeux du Dieu Musagète. L'éducation excellente qu'il reçut là, lui permit d'acquérir les vertus morales, de s'habituer à aimer ce que le devoir commande de faire, et à se détourner de ce qui n'est pas tel.

7. A ce moment là, la grande faveur des Dieux dont il jouissait dès sa naissance, se manifesta clairement. Car un jour qu'il souffrait d'une maladie grave et qu'on le croyait perdu, un enfant apparut au-dessus de son lit, qui semblait être un jeune garçon et d'une parfaite beauté, en qui il était facile de reconnaître Télesphoros[1], avant même qu'il eût dit son nom. Cependant après avoir dit qui il était, et quel était son nom, ayant touché la tête du jeune malade (car il se tenait auprès de lui et s'appuyait sur son oreiller) il le guérit subitement de sa maladie, et en même temps disparut à ses yeux. Ce miracle divin témoigna ainsi déjà de la faveur des dieux pour le jeune homme.

8. Après avoir, très peu de temps, fréquenté en Lycie une école de grammaire, il se rendit à Alexandrie d'Égypte, imbu déjà très profondément de ces qualités morales qui charmèrent les maîtres qu'il y fréquenta. Léonas le sophiste, Isaurien d'origine, si je ne me trompe, le plus célèbre parmi les nombreux savants qui pratiquaient le même art, non seulement l'admit à ses cours, mais voulut le faire l'hôte de sa maison, le fit vivre de la vie commune avec sa femme et ses enfants, comme s'il était son fils véritable. Il le fit connaître aux magistrats qui gouvernaient l'Égypte, lesquels charmés

1 Télesphoros est un des parèdres d'Asklépios : c'est le génie de la guérison, le démon ou le dieu qui l'apporte et met fin à la maladie. On le représente sous les traits d'un jeune éphèbe, et on lui donne encore les noms d'Akésios et d'Euamérion.

de la vivacité naturelle d'esprit du jeune homme et de la distinction comme de la dignité de ses mœurs, le reçurent parmi leurs meilleurs amis. Il fréquenta l'école du grammairien Orion descendant d'une caste sacerdotale égyptienne [1] et qui était tellement versé dans la connaissance de son art, qu'il composa lui-même des ouvrages très utiles à la postérité à laquelle il les a laissés. Il assista aux leçons des maîtres romains et fit rapidement de grands progrès dans les matières de leur enseignement : car au commencement, il se destinait à la profession paternelle, où son père s'était rendu célèbre dans la ville royale, par ses connaissances en droit. A ce moment où il était encore jeune, il se plaisait beaucoup à la rhétorique : car il n'avait pas encore fait connaissance avec les études philosophiques; il s'y rendit même célèbre, et se faisait admirer de ses condisciples comme de ses professeurs mêmes, par son beau talent de parole, par sa facilité à s'assimiler cet art, et par le fait qu'il semblait, par son aptitude et son savoir faire, plutôt un maître qu'un disciple.

9. Il était encore dans le cours de ses études, lorsque Léonas se rendant à Byzance, en fit son compagnon de route, voyage que Léonas lui-même n'avait entrepris que pour être agréable à Théodore, gouverneur d'Alexandrie, personnage très distingué, très libéral, et ami de la philosophie. Le jeune homme accompagna de grand cœur son maître, pour ne pas interrompre ses études. Mais pour dire la vérité, ce fut un coup de la Bonne Fortune, qui le ramenait auprès de la Déesse qui avait été comme l'auteur de sa naissance [2]. Car à son retour, la Déesse lui conseilla de s'adonner à la philosophie et de visiter les écoles d'Athènes; mais il revint auparavant à Alexandrie, et disant adieu à la rhétorique et aux autres études auxquelles il s'était livré jusque là, il ne suivit plus que les cours de philosophie qui s'y faisaient. Pour s'initier à la philosophie d'Aristote, il entendit les leçons d'Olympiodore le philosophe [3], dont la réputation était très répandue ;

1 Cette relation lui permit de connaître la religion et les écrits des Egyptiens.

2 τὴν τῆς γενέσεως αἰτίαν, Minerve ou Athéna.

3 Il s'agit d'Olympiodore l'ancien : car il y a eu sept savants de ce nom, parmi lesquels l'un historien, né à Thèbes, plus ancien d'un siècle qu'Olympiodore le

pour les mathématiques, il se confia à Héron, personnage très pieux, et qui possédait et pratiquait les meilleures méthodes d'enseignement de cette science. Ces maîtres furent si charmés des vertus du jeune homme, qu'Olympiodore qui avait une fille, élevée elle-même dans la philosophie, voulut la lui fiancer, et qu'Héron n'hésita pas à l'initier à toutes ses idées sur la religion et à en faire son commensal assidu. Après avoir entendu Olympiodore, qui possédait un vrai talent de parole, mais qui, par suite d'une trop rapide élocution et d'une trop grande subtilité, était intelligible à un très petit nombre de ses auditeurs, Proclus, en sortant, immédiatement après la conférence, répéta de mémoire et mot à mot à ses camarades, la leçon qui avait été fort longue, comme me l'a dit un de ceux qui y avaient assisté, Ulpien de Gaza, qui lui aussi avait consacré toute sa vie à la philosophie. Il comprit facilement les traités de logique d'Aristote et à la simple lecture, quoi qu'ils soient difficiles à ceux qui les abordent.

16. Après avoir étudié à Alexandrie sous ces maîtres, et profité, dans la mesure de leur talent et de leur science, de leurs leçons, il lui sembla, en lisant un certain auteur en commun, que le professeur, dans son explication, n'avait pas vraiment entendu la pensée du philosophe. Il prit alors en un certain mépris ces écoles, et en même temps se rappelant la vision divine qu'il avait eue à Bysance, et l'ordre qui lui avait été donné, il s'embarqua pour Athènes, sous l'escorte pour ainsi dire de tous les Dieux et des bons démons qui veillent à la conservation des Oracles [1] et de la philosophie. Car c'était

jeune; — celui dont il est question ici, maître de Proclus, péripatéticien; — un autre, d'Alexandrie, qui écrivit des commentaires sur Platon, postérieur à Proclus et même à Damascius et appelé le jeune, qu'il cite; — un autre, disciple de Théophraste, et un autre encore péripatéticien également.

1 Le texte de Boissonnade donne τῶν Λογίων. L'auteur anonyme de la version latine, semble avoir lu τῶν λόγων, car il traduit « *eloquentiæ* et philosophiæ præsidibus. » Je crois qu'il s'agit des Oracles dont le contenu dans l'esprit des Néoplatoniciens, était philosophique autant que théologique. On verra plus loin quel prix ils avaient aux yeux de Proclus, et l'on sait que Porphyre avait écrit un livre : περὶ τῆς ἐκ τῶν Λογίων φιλοσοφίας.

afin que l'École de Platon fût [1] conservée dans sa vérité et sa pureté que les Dieux, protecteurs de la philosophie, l'envoyaient là, comme le prouvent manifestement les débuts de son arrivée, et les symboles vraiment divins qui lui présagèrent clairement la fonction qu'il devait tenir de son père [2], et l'élection qui devait un jour l'appeler à lui succéder dans la direction et l'administration de l'école. Car aussitôt qu'il eut abordé au Pirée, et que son arrivée fut connue dans la ville, Nicolaos [3], qui fut plus tard si célèbre dans la sophistique et à ce moment faisait ses études auprès des maîtres d Athènes, descendit au port pour le recevoir et lui offrir l'hospitalité, car il le connaissait et était son compatriote : Nicolaos en effet était de Lycie. Il le mena donc à la ville. Chemin faisant et arrivé au monument de Socrate, Proclus se sentit fatigué et las de marcher, et quoi qu'il ne sut pas et qu'il n'eut jamais entendu dire, qu'il y avait là un culte rendu à Socrate, il pria Nicolaos de s'arrêter là même un instant et de s'asseoir pour se reposer, et en même temps de lui procurer un peu d'eau, s'il pouvait en trouver n'importe où ; car, dit-il, je meurs de soif. Celui-ci très empressé, lui en fit apporter, non pas d'un endroit quelconque, mais du lieu consacré même : car la source de la stèle de Socrate n'était pas loin. Après qu'il eu bu, Nicolaos, pour la première fois à ce moment vit là un symbole, et lui dit qu'il venait de se reposer dans le lieu consacré à Socrate, et que c'était de ce terrain que venait l'eau qu il venait de boire, la première eau de l'Attique qu'il but. Celui-ci se levant et ayant fait une prière, continua son chemin vers la ville.

Comme il arrivait à la citadelle, il rencontra, à l'entrée, le portier, qui se préparait déjà à mettre les clés dans les portes ; de sorte qu'il lui dit : (Je répète les termes mêmes de ce brave homme) : Vraiment, si tu n'étais pas arrivé, je fermais. « Quel symbole plus clair peut-on demander, et qui n'a

1 ἡ τοῦ Πλάτωνος διαδοχὴ φιλοσοφίας.
2 Proclus appelait Syrianus, son père et Plutarque, son grand-père.
3 Ce Nicolaos avait écrit, d'après Suidas, des προγυμνάσματα καὶ μελέτας ῥητορικὰς καί ἄλλα τινά.

pas besoin, pour être interprété, ni de Pollès, ni de Mélampous [1], ni de semblables devins.

11. Tenant alors en mépris les théories et la pratique oratoires, quoiqu'il fut vivement sollicité par les professeurs d'éloquence, comme s'il fut venu dans ce but même, le premier des philosophes que le hasard lui fit entendre, fut Syrianus, fils de Philoxène, à la leçon de qui assistait Lacharès, [2] profondément versé dans les doctrines de la philosophie, et qui était alors un auditeur assidu du philosophe, bien que son art dans la sophistique excitât autant d'admiration, qu'Homère dans la poésie. Ce dernier, comme je le disais, assistait donc à ce cours : c'était à l'heure du crépuscule, sur le tard. Pendant qu'ils s'entretenaient ensemble, le soleil se couchait, et la lune, pour la première fois, sortant de la conjonction, [3] apparaissait. Ils cherchèrent donc à congédier le jeune homme, qui était pour eux un étranger, après l'avoir salué, afin de pouvoir seuls et à loisir adorer la Déesse. Mais celui-ci, après avoir fait quelques pas, et ayant vu, lui aussi, la lune apparaître, au sortir même de la maison [4], défit, à la place même où il était, ses chaussures, et, à leur vue, adora la déesse. Alors Lacharès frappé de l'acte libre et hardi du jeune homme, dit au philosophe Syrianus ce mot admirable qu'a prononcé Platon concernant les grands génies : « Voilà, dit-il, un homme qui sera un grand bien ou tout le con-

1 Fils d'Amythaon, frère de Bias, qui prétendait tenir de Phœbus même l'art de la mantique ou de la divination, qu'il lui enseigna aux bords de l'Alphée. (Apollod., I. 9. II.) C'est le plus ancien et le plus célèbre des voyants. Marinus est, avec Suidas, le seul auteur qui fasse mention de Pollès. Les scholies de l'Iliade (II. v. 305), mentionnent un livre intitulé τὰ περὶ οἰωνιστικῆς τῆς καθ'Ὅμηρον que Wolf, (*Prolegg.*, p. 196), identifie par conjecture à celui qui est attribué à Pollès, connu seulement, dit-il, par Suidas : « Πολλής nom d'un devin, μάντις, qui écrivit : τὸ ἐνόδιον οἰώνισμα ὅτι ἐὰν ἀπαντήσῃ τις τόδε βαστάζων, τόδε σημαίνει.

2 Damascius, *Vit. Isidor.*, § 84. Λαχάρης ἐξ ἐπιμελείας μᾶλλον ἢ φύσεως κατὰ τὴν ῥητορικὴν εὐδοκιμῆσαι. Δηλοῖ δὲ αυτοῦ τὸ τῆς φύσεως ἀγεννέστερον καὶ τὰ συγγράμματα αὐτοῦ.

3 Au moment précis où le soleil se rencontre avec la lune, celle-ci disparaît ; c'est ce que les Grecs appellaient *interlunium*, le 29e et dernier jour du mois, où la lune était à la fois vieille et jeune, ἔνη καὶ νέα.

4 ἐκ τοῦ αὐτοῦ οἴκου φαινομένην. Je ne sais s'il faut entendre, les personnes sortant de l'édifice où se faisaient les cours, ou la lune sortant de sa maison Zodiacale, c'est-à-dire du signe où elle entre en conjonction avec le soleil.

traire [1]. » Tels sont les présages, pour n'en citer qu'un petit nombre parmi beaucoup d'autres, que les Dieux envoyèrent à notre philosophe, à peine arrivé à Athènes.

12. Syrianus l'ayant pris avec lui, le présenta au grand Plutarque, fils de Nestorius. Celui-ci ayant vû le jeune homme, qui n'avait pas encore sa vingtième année accomplie, et ayant appris sa résolution et son vif désir de consacrer sa vie à la philosophie, fut charmé de lui, au point de l'admettre avec le plus grand empressement à ses leçons de philosophie, quoi qu'il fût souvent empêché par l'âge : car il était déjà très vieux. Il lut donc avec lui, d'Aristote [2], le traité *de l'Ame*, de Platon le *Phédon*. Le grand maître lui conseilla de mettre par écrit le texte de leurs entretiens, et pour mettre en branle son zèle, chercha à exciter en lui l'ambition, en lui disant, que s'il terminait et complétait ces scholies, on dirait un jour : « C'est Proclus qui est l'auteur de ces commentaires sur le *Phédon* » [3] D'ailleurs, à mesure qu'il connaissait mieux, après l'avoir éprouvée, son aptitude pour les belles choses, il avait plus de goût pour lui, l'appelait continuellement son enfant et le recevait dans sa maison. Comme il le voyait s'abstenir très rigoureusement de viandes, dans sa nourriture, il lui conseilla de ne pas pousser à l'excès cette abstinence, afin de garder un corps assez vigoureux pour suffire aux travaux et aux fatigues de l'esprit. Il invita même le philosophe Syrianus de lui donner les mêmes conseils au sujet de son régime ; mais celui-ci répondit au vieillard, — comme nous l'a rapporté cette tête si chère, — « laisse-le apprendre ce que je veux, en suivant ce régime austère, et après, s'il le veut, qu'il meure! » Voilà de quelle sollicitude, il était l'objet de la part de ses maîtres [4]. Le

1 Plat., *de Rep.*, VI, 492, a.

2 Philopon cite un commentaire de Plutarque sur le *de Anima*.

3 Olympiodore, dans son commentaire sur le *Phédon*, cite de nombreux passages de ce commentaire.

4 ἐκήδοντο αὐτοῦ. La sollicitude de Syrianus est quelque peu étrange. A quoi bon le remplir de tant de sciences, pour qu'il meure immédiatement après. Je ne puis m'empêcher de croire le propos de Syrianus mal compris par Marinus ou mal reproduit : car Syrianus exprime un peu plus loin la joie qu'il éprouve d'avoir trouvé en Proclus un successeur digne de lui.

vieillard ne survécut que deux ans, après l'arrivée de Proclus, et en mourant, il le recommanda à Syrianus, son successeur avec les mêmes instances que son propre petit-fils, Archiadas. Celui-ci le prit avec lui, et non seulement le fit encore davantage profiter de ses leçons, mais l'admit dorénavant dans sa maison, le fit participer à la vie d'un philosophe, parce qu'il avait enfin trouvé le disciple et le successeur qu'il cherchait depuis longtemps, c'est-à-dire, qui fût capable de comprendre les sciences dans leur multiplicité et leur diversité, et en même temps de concevoir les vérités divines.

13. Pendant cet espace de moins de deux années, il lut avec son maître tous les traités d'Aristote sur la Logique, l'Éthique la Politique, la Physique, et sur la science qui s'élève au-dessus de toutes celles-là, la Théologie[1] Solidement muni par cette étude, qui est pour ainsi dire une sorte d'initiation préparatoire et de petits mystères, il l'amène à la mystagogie de Platon[2], en procédant par ordre, et « non en sautant par-dessus le seuil », comme dit l'Oracle[3]; il lui fait voir d'une vue directe et immédiate[4], les mystères réellement divins contenus dans ce philosophe, « lorsque les yeux de l'âme ne sont plus voilés comme d'un brouillard, et que la raison, pure de sensation, peut jeter au loin des regards fermes[5] »

Pour lui, par un travail intense et toujours en éveil, la nuit comme le jour, il mit par écrit, en y ajoutant ses remarques critiques, les doctrines qu'il entendait professer, et dont il constitua un ensemble synoptique, et fit de tels

1 C'est-à-dire, la *Métaphysique*, sur laquelle Syrianus avait écrit un commentaire traduit en latin par Bagolini.

2 Damasc., *Vit. Isid.* § 35, ἀλλὰ τέλος ἔχειν ἤλπιζεν (Isidore), εἰ τῆς Πλάτωνος διανοίας εἴσω τῶν ἀδύτων δυνηθείη διαβαλεῖν.

3 Damasc., *Vit Isidor.*, : « οὐδὲ ὑπερβάθμιον πόδα ῥίπτων, κατὰ τὸ Λόγιον, εἰς τὴν θεοσέβειαν, ἀλλὰ μέτρα ὁρίζων ἑαυτῷ τῆς ἡλικίας ἄξια.

4 ἐποπτεύειν γνησίῳ καὶ καθαρῷ συνειδότι μεταχειρίζων τὰ περὶ τοὺς θεούς.

5 Marinus emprunte ces idées à Proclus lui-même (*Theolog. Plat.*, I. I. 3). « C'est de ces philosophes (Plotin et autres) qu'ayant reçu la lumière franche et pure de la vérité, celui qui, après les Dieux, fut notre guide dans la voie du beau et du bien, nous fit participer à toute la philosophie de Platon, nous initia aux doctrines qu'il avait reçues en secret de philosophes plus anciens que lui, et enfin nous fit entrer dans le chœur qui célèbre la vérité mystique concernant les Dieux. »

progrès qu'à l'âge de 28 ans, il eut composé beaucoup de mémoires, et entr'autres un commentaire sur le *Timée*, œuvre écrite avec un art très élégant, et, [1] remplie de science. Par ces fortes et hautes études, la beauté morale de sa nature ne fit que s'accroître, en ajoutant à la science, la vertu.

14. Il acquit en outre les vertus politiques, qu'il puisa dans les écrits politiques d'Aristote, dans *les Lois* et *la République* de Platon. Mais pour ne pas laisser croire que ces connaissances n'étaient pour lui que verbales, et qu'il n'en faisait aucune application réelle, comme il ne lui était pas possible de se mêler de politique, parce que ses pensées le portaient plus haut, il engagea Archiadas à s'y consacrer, lui donnant des leçons, lui expliquant les vertus et les méthodes politiques, et, faisant la fonction de ceux qui excitent les coureurs, l'exhorta à diriger les affaires communes de toute sa ville; et en même temps à rendre des services aux particuliers, dans toutes les espèces de vertus, mais particulièrement dans la justice. Et en fait il engendra chez lui une noble émulation, lui enseigna la libéralité à l'endroit de l'argent, et la munificence, en faisant lui-même des dons tantôt à ses amis, tantôt à ses parents, tantôt aux étrangers et à ses concitoyens, enfin en se montrant en toutes circonstances supérieur à la vanité de la richesse. Et en réalité il fit de grandes largesses publiques, et à sa mort, il légua aux deux cités, son pays natal et Athènes, sa fortune, pour en jouir après Archiadas. Quant à Archiadas il se montra, par sa propre nature, et par suite de l'affection qu'il portait à Proclus, un ami si sincère de la vérité [2], que les hommes de notre temps même, quand ils parlaient de lui, l'appelaient de ce nom vénéré : le très pieux Archiadas.

15. Cependant quelquefois lui-même se mêla de donner des conseils politiques; il assistait parfois aux réunions publiques

1 γλαφυρὰ ὄντως. Suavis, concinnus, politus, qui a le charme; l'épithète s'associe à celle d'ἀστεῖον et réunit la beauté et l'agrément, κάλλος et κόσμον. Dionys. Halic., *de vi Demosth.*, c. 41. dit que ce style a pour effet de plaire, et plus loin, *id*, p. 1100, τῆς γλαφυρᾶς τὸ τέλος ἁρμονίας τό ἡδὺ εἶναι. τῆς δὲ αὐστηρᾶς τὸ καλόν.

2 Ne faudrait-il pas lire θεοφιλής, qui conviendrait mieux à la phrase finale du morceau, εὐσεβέστατος.?

où l'on délibérait sur les intérêts de la ville, proposait des résolutions d'une grande sagesse pratique, conférait avec les magistrats sur les cas qui intéressaient la justice, non seulement leur donnait des conseils, mais les contraignait en quelque sorte, avec la hardiesse d'un philosophe, à faire à chacun son droit. Il veillait à l'honorabilité de ceux qui donnaient un enseignement public,[1] les obligeait à pratiquer, dans leur conduite publique, la tempérance,[2] la leur enseignant non seulement par des discours, mais encore par les actes et les occupations de toute sa vie, en un mot, se faisant pour ainsi dire, pour les autres, un type exemplaire de tempérance. Il déploya même cette espèce de courage politique qu'on peut nommer d'Hercule. Car ayant à traverser un état de choses, où il eut à subir tant et de si terribles tempêtes, quand tous les vents de Typhon déchaînés secouaient sa vie si réglée, sans se laisser abattre ni effrayer, au milieu des plus grands périls il sut sauver sa vie. Un jour cependant, en butte aux soupçons et aux vexations d'une sorte de vautours acharnés[3] à leur proie, qui l'entouraient, quand il se vit dans cette situation il partit d'Athènes, obéissant à la puissance qui mène les révolutions du monde, et fit un voyage en Asie, où son séjour lui fut extrêmement profitable. Car c'était afin que les antiques institutions religieuses, qui s'étaient conservées là, ne fussent pas ignorées de lui, que la divinité lui fournit l'occasion de ce départ. En effet, de son côté il put prendre une claire connaissance, chez les Lydiens, de ces doctrines, et eux, qui avaient, par suite du long cours des temps, omis ou négligé certaines opérations liturgiques, reçurent de lui une doctrine plus complète, parce que le philosophe concevait plus parfaitement ce qui a rapport aux Dieux. Par cette conduite, et en gouvernant ainsi sa vie, il sut se faire ignorer, mieux encore que les Pythagoriciens n'observent le précepte inviolé de leur maître : *Cache ta vie*[4]. Après un séjour d'un an seulement en Lydie, il revint à Athènes, conduit par la

1 τῶν κοινῇ ἀναγιγνωσκόντων.
2 Au sens grec et philosophique du mot.
3 γυπογιγάντων, mot forgé par Marinus.
4 λάθε βιώσας.

progrès qu'à l'âge de 28 ans, il eut composé beaucoup de mémoires, et entr'autres un commentaire sur le *Timée*, œuvre écrite avec un art très élégant, et, [1] remplie de science. Par ces fortes et hautes études, la beauté morale de sa nature ne fit que s'accroître, en ajoutant à la science, la vertu.

14. Il acquit en outre les vertus politiques, qu'il puisa dans les écrits politiques d'Aristote, dans *les Lois* et *la République* de Platon. Mais pour ne pas laisser croire que ces connaissances n'étaient pour lui que verbales, et qu'il n'en faisait aucune application réelle, comme il ne lui était pas possible de se mêler de politique, parce que ses pensées le portaient plus haut, il engagea Archiadas à s'y consacrer, lui donnant des leçons, lui expliquant les vertus et les méthodes politiques, et, faisant la fonction de ceux qui excitent les coureurs, l'exhorta à diriger les affaires communes de toute sa ville; et en même temps à rendre des services aux particuliers, dans toutes les espèces de vertus, mais particulièrement dans la justice. Et en fait il engendra chez lui une noble émulation, lui enseigna la libéralité à l'endroit de l'argent, et la munificence, en faisant lui-même des dons tantôt à ses amis, tantôt à ses parents, tantôt aux étrangers et à ses concitoyens, enfin en se montrant en toutes circonstances supérieur à la vanité de la richesse. Et en réalité il fit de grandes largesses publiques, et à sa mort, il légua aux deux cités, son pays natal et Athènes, sa fortune, pour en jouir après Archiadas. Quant à Archiadas il se montra, par sa propre nature, et par suite de l'affection qu'il portait à Proclus, un ami si sincère de la vérité [2], que les hommes de notre temps même, quand ils parlaient de lui, l'appelaient de ce nom vénéré : le très pieux Archiadas.

15. Cependant quelquefois lui-même se mêla de donner des conseils politiques; il assistait parfois aux réunions publiques

1 γλαφυρὰ ὄντως. Suavis, concinnus, politus, qui a le charme; l'épithète s'associe à celle d'ἀστεῖον et réunit la beauté et l'agrément, κάλλος et κόσμον. Dionys. Halic., *de vi Demosth.*, c. 41. dit que ce style a pour effet de plaire, et plus loin, *id*, p. 1100, τῆς γλαφυρᾶς τὸ τέλος ἁρμονίας τό ἡδὺ εἶναι. τῆς δὲ αὐστηρᾶς τὸ καλόν.

2 Ne faudrait-il pas lire θεοφιλής, qui conviendrait mieux à la phrase finale du morceau, εὐσεβέστατος.?

où l'on délibérait sur les intérêts de la ville, proposait des résolutions d'une grande sagesse pratique, conférait avec les magistrats sur les cas qui intéressaient la justice, non seulement leur donnait des conseils, mais les contraignait en quelque sorte, avec la hardiesse d'un philosophe, à faire à chacun son droit. Il veillait à l'honorabilité de ceux qui donnaient un enseignement public,[1] les obligeait à pratiquer, dans leur conduite publique, la tempérance,[2] la leur enseignant non seulement par des discours, mais encore par les actes et les occupations de toute sa vie, en un mot, se faisant pour ainsi dire, pour les autres, un type exemplaire de tempérance. Il déploya même cette espèce de courage politique qu'on peut nommer d'Hercule. Car ayant à traverser un état de choses, où il eut à subir tant et de si terribles tempêtes, quand tous les vents de Typhon déchaînés secouaient sa vie si réglée, sans se laisser abattre ni effrayer, au milieu des plus grands périls il sut sauver sa vie. Un jour cependant, en butte aux soupçons et aux vexations d'une sorte de vautours acharnés[3] à leur proie, qui l'entouraient, quand il se vit dans cette situation il partit d'Athènes, obéissant à la puissance qui mène les révolutions du monde, et fit un voyage en Asie, où son séjour lui fut extrêmement profitable. Car c'était afin que les antiques institutions religieuses, qui s'étaient conservées là, ne fussent pas ignorées de lui, que la divinité lui fournit l'occasion de ce départ. En effet, de son côté il put prendre une claire connaissance, chez les Lydiens, de ces doctrines, et eux, qui avaient, par suite du long cours des temps, omis ou négligé certaines opérations liturgiques, reçurent de lui une doctrine plus complète, parce que le philosophe concevait plus parfaitement ce qui a rapport aux Dieux. Par cette conduite, et en gouvernant ainsi sa vie, il sut se faire ignorer, mieux encore que les Pythagoriciens n'observent le précepte inviolé de leur maître : *Cache ta vie*[4]. Après un séjour d'un an seulement en Lydie, il revint à Athènes, conduit par la

1 τῶν κοινῇ ἀναγιγνωσκόντων.
2 Au sens grec et philosophique du mot.
3 γυπογιγάντων, mot forgé par Marinus.
4 λάθε βιώσας.

providence de la déesse amie de la sagesse. Voilà comment la vertu du courage s'établit fermement en lui, tout d'abord par la nature, puis par l'habitude, ensuite par la science et par cette prudence pratique qui raisonne de la cause à l'effet [1]. Il montra encore, sous un autre point de vue, qu'il savait mettre en pratique son art politique. en écrivant aux magistrats des villes, et par ses recommandations rendant des services à des cités entières. Peuvent témoigner de la vérité de ce que j'avance, les peuples qui ont éprouvé ses bienfaits, d'abord les Athéniens, puis les habitants d'Andros, et beaucoup d'autres de nations diverses.

16. Par suite de ces sentiments il favorisa le développement de l'activité littéraire, venant en aide à ceux qui se livraient à ces travaux, réclamant des magistrats qu'ils leur distribuassent des pensions alimentaires et d'autres avantages proportionnés à leur mérite; mais il n'agissait pas en cela sans connaissance de cause, ni par faveur, mais il obligeait ceux auxquels il s'intéressait si sérieusement, de remplir avec zèle leurs occupations propres, les interrogeant et examinant leurs travaux dans tous leurs détails : car il était en toutes choses un juge excellent. S'il en trouvait quelqu'un qui ne se conformait qu'avec négligence à ses conseils, il le réprimandait sévèrement, en sorte qu'il a pu paraître fort irascible et en même temps très susceptible à l'endroit des respects qui lui étaient dus, parce qu'il voulait et qu'il pouvait porter sur toutes choses un jugement vrai et sûr. Il aimait en effet les honneurs, mais cet amour de la réputation ne dégénérait pas chez lui, comme chez d'autres, en passion. Il n'était ambitieux de gloire que pour la vertu et pour le bien. Et peut-être ne se ferait-il rien de grand en ce monde, sans l'énergie qu'inspire ce sentiment [2]. Il était irascible, je ne le cacherai pas, mais en même temps, doux : il s'apaisait facilement, et, le

1 τῷ τῆς αἰτίας λογισμῷ. Boissonnade traduit : « divinæ causæ prudentia, id est, Minervæ prudentia : par la sagesse prévoyante de Minerve. » J'ai peine à croire que ce soit ici le sens d'αἰτία.

2 Cicéron : « Oportet inesse ardorem quendam amoris sine quo nihil, quum in vita, tum in philosophia magnum effici potest », fut-ce même l'amour de la gloire.

temps de retourner une coquille, il montrait que sa colère avait fondu comme de la cire. Car au même moment, pour ainsi dire, qu'il réprimandait, son naturel sympathique et tendre le portait à obliger ceux-là même et à appeler sur eux la bienveillance du gouvernement.

17. C'est bien à propos qu'il me soit venu à l'esprit de mentionner ce trait particulier de sa nature, la sympathie, sentiment plus puissant chez lui, que chez aucun autre homme qu'on ait connu. Car n'ayant jamais goûté la joie du mariage ni de la famille, parce qu'il ne l'avait pas voulu, car beaucoup de propositions lui avaient été faites, très avantageuses sous le rapport de la naissance comme de la fortune, mais, comme je l'ai dit, demeuré libre de ces liens, il avait une telle sollicitude pour ses élèves, pour tous ses amis, même pour leurs femmes et leurs enfants qu'il était pour eux comme un père commun et l'auteur de leur propre existence : car il veillait, à tous les points de vue, à leur vie. Si quelqu'un parmi ses connaissances tombait malade, d'abord il implorait les Dieux avec une ardente piété pour lui, par des sacrifices et des hymnes, puis visitait le patient avec un dévouement empressé, convoquait les médecins et les pressait d'appliquer sans retard les ressources de leur art, et lui-même leur suggérait certain remède plus efficace, et par là il sauva beaucoup de malades des crises les plus périlleuses. Pour son humanité envers ses serviteurs les plus familiers, on apprendra à la connaître, si on le veut, par le testament de ce parfait honnête homme. De tous les gens qu'il connaissait, celui qu'il aimait le mieux était Archiadas et après lui ceux qui appartenaient à cette famille, surtout parce qu'il descendait de la famille du philosophe Plutarque, ensuite parce qu'il avait contracté avec Archiadas une amitié pythagoricienne, enfin parce qu'il avait été son condisciple et aussi son maître : car de ces deux formes de l'amitié qu'on trouve si rarement rapportées chez les anciens, [1] celle qui les liait semble avoir été

1 Quelles sont ces deux espèces d'amitié? l'amitié pythagoricienne et l'affection du condisciple et du maître? — ou ces deux dernières, séparément. Le sens est obscur et la pensée recherchée et subtile.

la plus profonde. Il n'y avait rien que voulait Archiadas que ne voulût pas également Proclus, et réciproquement rien que voulait Proclus que ne voulût aussi Archiadas.

18. Après avoir terminé d'exposer avec les développements convenables, les espèces principales des vertus politiques de notre philosophe, que scelle l'amitié, et qui sont de beaucoup inférieures aux espèces des vertus véritables, arrivons à ses vertus purificatives, [1] qui sont différentes des vertus politiques. Car quoique celles-ci aient également pour fonction de purifier l'âme, de la préparer à pourvoir aux affaires humaines sans en être l'esclave, afin d'acquérir l'assimilation à Dieu, ce qui est la fin la plus parfaite de l'âme, elles n'opèrent pas toutes cette séparation de la même manière, mais chacune, plus ou moins. S'il y a certaines purifications politiques qui donnent l'ordre et la beauté à ceux qui les possèdent et les rendent meilleurs, même pendant leur séjour ici-bàs, parce qu'elles mettent des bornes et une mesure aux affections irascibles et aux désirs sensuels, et en général suppriment les passions et les fausses opinions [2], les vertus purificatives leur sont supérieures, parce qu'elles produisent une séparation complète, nous affranchissent des poids, véritablement de plomb, de la génération, et opèrent notre fuite sans obstacle des choses d'ici-bàs [3]. Ce sont là ces vertus que notre philosophe a pratiquées par toute une vie consacrée à la philosophie, enseignant par ses leçons éloquentes, ce qu'elles sont, comment l'homme les acquiert, et surtout leur conformant sa vie et pratiquant les actes par lesquels l'âme arrive à se séparer [4], continuellement, pendant la nuit comme dans le jour, usant des pratiques purificatives qui nous détournent du mal, des lustrations et de tous les autres pro-

1 Conf., Plot., *Enn*, 1, 2, 3.

2 Ceci est emprunté presque textuellement à Plotin : *Enn.* 1, 2, 2 : « Les vertus politiques, que nous avons mentionnées plus haut, embellissent véritablement l'homme et le rendent meilleur, parce qu'elles mettent des bornes et une mesure à nos désirs sensuels, et, pour prendre une formule générale, mesurent nos passions et enlèvent nos opinions fausses. »

3 Conf. Plotin, *Enn.* 1, 2, 3. « L'assimilation à Dieu, est la fuite des choses d'ici bas. »

4 Conf. sur le χωρισμός Plotin, *Enn.*, 111, 6, 5.

cédés de purification, soit Orphiques, soit Chaldéens, se plongeant sans hésitation chaque mois dans la mer, souvent même deux ou trois fois dans le même mois. Non seulement il pratiquait cette rude discipline quand il était dans la force de l'âge, mais même quand il approchait déjà du couchant de la vie, il observa, sans y manquer jamais, ces habitudes austères dont il s'était fait pour ainsi dire une loi.

19. Quant aux plaisirs nécessaires de la nourriture et de la boisson, ils n'étaient pour lui qu'un délassement de ses fatigues, pour ne pas en être troublé et sollicité : [1] car il en usait très sobrement. Il pratiquait surtout l'abstinence de la nourriture animale : si parfois une occasion impérieuse l'obligeait à en user, il ne faisait qu'y goûter, et cela par déférence et respect. Chaque mois il se sanctifiait selon les rites [2] consacrés à la Mère des Dieux par les Romains et avant eux par les Phrygiens, observait les jours néfastes usités chez les Égyptiens plus scrupuleusement qu'eux mêmes, et spécialement il jeûnait certains jours [3], très ouvertement. Car pendant tout le premier jour du mois il restait sans nourriture, sans même avoir soupé la veille, de même qu'il célébrait la nouvelle lune, dans une grande solennité et avec une grande sainteté [4]; il observait régulièrement les grandes fêtes de tous les peuples pour ainsi dire, et les cérémonies religieuses particulières à chaque pays, et il n'en faisait pas, comme tant d'autres, le prétexte d'une distraction ou d'une débauche de nourriture, mais au contraire c'était une occasion de réunions [5] qui duraient toute la nuit, sans sommeil, de chants, d'hymnes et autres dévotions semblables. Nous en voyons la preuve dans la composition de ses hym-

1 Encore un passage que Marinus transcrit pour ainsi dire littéralement de Plotin (*Enn.* 1, 2, 5.) : « Καὶ τὰς ἀναγκαίας τῶν ἡδονῶν αἰσθήσεις μόνον ποιουμένην (l'âme) καὶ ἰατρεύσεις καὶ ἀπαλλαγὰς πόνων, ἵνα μὴ ἐνοχλοῖτο.

2 καστείας, mot forgé par Marinus et dérivé sans doute du latin : *castus-castitates.*

3 τινὰς ἡμέρας... ἐξ ἐπιφανείας. Fabricius traduit : *ex apparentia lunæ.* Mais cela ne s'accorde pas avec τινὰς ἡμέρας, la nouvelle lune ayant ses époques fixes et déterminées.

4 Porphyre (*Vit Plot.*, 16) en raconte autant d'Amélius.

5 ἐντυχιῶν, sorte de meetings religieux, comme on les pratique en Amérique

nes, qui contiennent les hommages et les louanges non seulement des dieux adorés chez les Grecs, mais où l'on voit célébrés Marnas de Gaza, [1] Asklépios Léontouchos, [2] d'Ascalon, Thyandridès [3], autre dieu fort en honneur chez les Arabes, Isis [4] qui avait un temple à Philæ [5] et en un mot tous les autres dieux. C'était une sentence chez lui familière et que cet homme si religieux avait sans cesse à la bouche, qu'il faut que le philosophe veille au salut non pas seulement d'une cité, ni des coutumes nationales de quelques peuples, mais qu'il devait être l'hiérophante commun du monde entier. Voilà, en ce qui concerne l'austérité de la manière de vivre, les exercices purificateurs et saints qu'il pratiquait.

20. Il évitait ainsi les douleurs physiques, et si parfois il en était atteint, il les supportait avec douceur, et en diminuait la vivacité, parce que la partie la plus parfaite de lui-même, ne s'attendrissait pas sur lui-même [6]. La force d'âme, en face de la souffrance, il la montra clairement dans sa dernière maladie : abattu par elle, en proie à des douleurs atroces, il essayait encore de conjurer le mal : il nous ordonnait tour

1 Que Fabricius identifie avec Zeus.

2 Boissonnade renvoie à la collection des oracles de M. Pselus (p. 77) où il est dit : « un des douze animaux, comme on les appelle, qui sont dans le ciel, est le *Lion*, qu'on nomme la maison du soleil et dont le Chaldéen (Julien) appelle la source, Λεοντοῦχος, ou la cause de la combinaison d'astres qui prend l'apparence d'un lion. »

3 Damascius (*Vit. Isid.*, § 198) raconte qu'il a vu à Bosra, ville d'Arabie, le Dieu Théandridès, Dieu mâle qui inspire aux âmes le goût d'une vie sans femmes, ἄθηλυν.

4 Damasc., (*Vit. Isid.*, 3) « Isidore (très versé dans la religion Égyptienne nous rapporte que les Egyptiens adorent surtout Osiris et Isis, croyant que l'un est le démiurge du Tout, qu'il a imprimé l'ordre et la beauté à la matière, en déposant en elle les espèces et les nombres, dont l'autre arrose et engraisse la création, en y faisant couler, par mille canaux, la vie éternelle. »

5 Philæ est une île charmante du Nil, placée à la limite méridionale de l'Egypte. Le temple qui y avait été élevé en l'honneur de ces deux divinités, type réduit mais parfait et complet de l'architecture Egyptienne, devait contenir le corps d'Osiris, la cage de l'Epervier sacré, et celui d'Isis, enterrés dans le sanctuaire. Les colonnes de la salle hypostyle, les architraves, les murs, les plafonds étaient couverts de sculptures peintes avec cinq couleurs seulement : le jaune, le vert, le bleu, le rouge, le blanc. L'effet en est encore, malgré les siècles, charmant.

6 Encore un passage que Marinus extrait de Plotin (*Enn.*, 1, 2, 5.) : Τὰς δὲ ἀλγηδόνας ἀφαιροῦσαν καὶ εἰ μὴ οἷον τε, πρᾴως φέρουσαν, καὶ ἐλάττους τιθεῖσαν τῷ μὴ συμπάσχειν.

à tour de lire des hymnes ; pendant ces lectures, les souffrances semblaient apaisées et remplacées par une sorte d'impassibilité (d'ataraxie) et ce qui est encore plus étonnant, il se rappelait tout ce qu'il avait entendu lire, quoique la faiblesse qui s'était emparée de lui, lui eut fait perdre, pour ainsi dire complètement, la mémoire des personnes. Quand nous disions le commencement d'un hymne, il en récitait la suite et la fin, surtout quand c'était des vers Orphiques : car lorsque nous étions auprès de lui, nous lui en récitions. Et ce n'est pas seulement contre les souffrances pysiques qu'il se montrait insensible, mais plutôt encore quand c'étaient des évènements extérieurs qui le frappaient à l'improviste, et qui paraissaient contraires au cours ordinaire des choses : quand de tels accidents survenaient [1] : « Eh bien, disait-il, ce sont-là les accidents coutumiers de la vie ». Cette maxime m'a paru digne d'être rapportée, parce qu'elle témoigne hautement de la force d'âme de notre philosophe. Il contenait, autant que cela est possible, la colère, et, ou bien il ne la laissait pas éclater du tout, ou bien ce n'était pas la partie de l'âme douée de raison, qui en était troublée : ces mouvements involontaires touchaient l'autre partie, et encore faiblement et passagèrement [2]. Quand aux plaisirs physiques de Vénus, il ne se les permettait, je pense, que dans la mesure où l'imagination seule y participe et encore très superficiellement [3].

21. Et ainsi l'âme de cet homme bienheureux se ramassant et se concentrant en elle-même, se séparait pour ainsi dire de son corps, dans le temps même où elle paraissait contenue en

1 Il y en eut beaucoup pendant sa vie : s'il n'a pas vu, il a prévu certainement la chute et la ruine de toutes les idées qu'il croyait et des choses qu'il aimait. On s'étonne que Marinus, qui ne le cache pas, le donne comme le type de l'homme parfaitement heureux.

2 Encore un passage tiré de Plotin presque littéralement : (*Enn.*, 1, 2, 5.) Τὸν δὲ θυμὸν, ὅσον οἷον τε ἀφαιροῦσαν καὶ εἰ δυνατὸν, πάντη, εἰ δὲ μὴ, μὴ γοῦν αὐτὴν συνοργιζομένην, ἀλλ' ἄλλου εἶναι τὸ ἀπροαίρετον, τό δὲ ἀπροαίρετον ὀλίγον εἶναι καὶ ἀσθενές.

3 Je pense qu'il veut dire que la jouissance n'arrivait qu'à l'âme imaginative, mais ni à la raison ni à la volonté qui n'y consentaient pas. C'est encore un trait emprunté à Plotin. *Enn.*, 1, 2, 5. : « οὐκ αὐτὴ (l'âme) ἕξει ἐπιθυμίαν οὐδὲ τῶν ἀφροδισίων γε· εἰ δ'ἄρα φυσικῶν, οἶμαι, καὶ οὐδὲ τὸ ἀπροαίρετον ἐχουσῶν· εἰ δ'ἄρα, ὅσον μετὰ φαντασίας προπετοῦς καὶ ταύτης. » Je ne crois pas que Marinus ait bien compris Plotin.

lui. Cette âme possédait la sagesse, non plus seulement la sagesse politique qui consiste à se bien conduire dans le domaine des choses contingentes et qui peuvent être autrement qu'elles ne sont, mais la pensée en soi, la pensée pure, qui consiste à se replier sur soi-même et à ne pas s'unir au corps pour acquérir des connaissances conjecturales ; elle possédait la tempérance qui consiste à ne pas s'associer à l'élément inférieur de notre être, pas même à se borner à mettre une mesure à ses passions,[1] mais veut être absolument exempte de toute passion ;[2] elle possédait le courage, qui consiste pour elle à ne pas craindre de se séparer du corps. La raison et la pensée pure étant chez lui maîtresses, les facultés basses ne résistant plus à la justice purificative, toute sa vie en recevait une parfaite beauté.

22. Pourvu de ce genre de vertus, faisant sans effort et d'un pas tranquille, des progrès constants en suivant l'ordre des degrés de l'initiation mystique, il s'éleva à des vertus plus grandes et plus hautes[3], mené comme par la main, d'abord par son heureuse nature, puis par une éducation fondée sur une science profonde : car déjà purifié et élevé au-dessus des choses de la génération, méprisant les *Narthécophores*[4] qui

1 μηδὲ μετριοπαθεῖν. Ce ne sont pas seulement les sceptiques qui avaient recommandé cette mesure dans les passions : Krantor, de la vieille Académie et toute son école prescrivait aussi cette *métriopathie*, sans se servir du mot même, et elle était dans l'esprit de la morale de Platon.

2 πάντη πάντως ἀπαθεῖν.

3 Les vertus contemplatives.

4 ναρθηκοφόρων ὑπερορῶν περὶ τὰ πρῶτα ἐβάκχευε. Marinus fait allusion au passage du *Phèdre* (69 c.) : « Car, comme disent ceux qui traitent des Mystères, les narthécophores sont nombreux, les initiés sont rares, παῦροι βάκχοι. » C'est un vers orphique, comme nous l'apprend Olympiodore dans un fragment de son premier commentaire sur le *Phédon*, publié par Forster (Oxford 1755) reproduit dans l'édition de Fischer (Leipsig 1783 p. 290) et par Gesner (Fragm. inédit, p. 409). Sur le premier passage de Platon : ὃς ἂν ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος εἰς Ἅιδου ἀφίκηται, ἐν βορβόρῳ κείσεται παρῳδεῖ ἔπος Ὀρφικὸν τὸ λέγον ὅτι, ὅστις δ'ἡμῶν ἀτέλεστος, ὥσπερ ἐν βορβόρῳ κείσεται ἐν Ἅιδου. τελετὴ γὰρ ἐστιν ἡ τῶν ἀρετῶν βακχεία· καὶ φησιν· πολλοὶ μὲν ναρθηκοφόροι, παῦροι δέ τε βάκχοι· ναρθηκοφόρους, οὐ μὴν βάκχους τοὺς πολιτικοὺς καλῶν, ναρθηκοφόρους δὲ βάκχους τοὺς καθαρτικούς » (où je suppose qu'il faut lire : βάκχους δὲ, οὐ μὴν ναρθηκοφόρους τοὺς καθαρτικούς, c'est-à-dire appelant Narthécophores et non Bacchants, les politiques, et Bacchants et non Narthécophores, *les Purifiés*). Sur le second passage : εἰσὶ γὰρ δὴ, φασὶν οἱ

s'y trouvent, il *s'enivrait d'amour pour les choses premières*, était arrivé à voir directement lui-même les visions vraiment béatifiques de l'au-delà, et établissant sa science certaine, non sur des syllogismes discursifs et apodictiques, mais sur ce qu'il contemplait de ses yeux, sur les intuitions de l'activité intellec-

περὶ τὰς τελετάς... Ναρθηκοφόροι κ. τ. λ. παρῳδεῖ πανταχοῦ τὰ τοῦ Ὀρφέως. διὸ καὶ στίχον αὐτοῦ φησι· Πολλοὶ μὲν ναρθηκοφόροι κ. τ. λ.... Le sens du passage de Platon est clair : il veut dire qu'il y a beaucoup d'hommes qui restent enchaînés à leur corps, et bien peu qui s'en détachent; mais pourquoi Orphée a-t-il appelé les uns Narthécophores, et les autres βάκχοι? Pour cette dernière dénomination, Olympiodore (*in Phæd.*, éd. Finckh. p. 97) nous renseigne suffisamment : C'est l'initié, et le premier initié aux mystères, c'est Dionysos ou Bacchos », et le Scholiaste d'Aristophane (*Equit.*, v. 406) : On appelait βάκχος non pas seulement Dionysos, mais on donnait le nom de βάκχος à tous ceux qui participaient aux orgies des mystères, τοὺς τελοῦντας τὰ ὄργια », et Turnèbe croit que le mot βάκχος signifie le plus haut des cinq degrés de l'initiation mystique. Mais le sens précis de ναρθηκοφόροι est plus difficile à déterminer. La férule, en grec νάρθηξ, est une plante ombellifère, une herbe arborescente qui atteint une hauteur de près de 2 mètres, et pousse très abondante en Grèce, à Chypre, en Sicile, en Apulie. Sa tige n'est pas lisse ni continue et est coupée de distance en distance par des nœuds; l'intérieur en est rempli d'une sorte de moëlle, comme celle du sureau. La tige a un diamètre assez grand, et l'enveloppe extérieure ligneuse devient assez solide pour qu'on puisse y introduire du feu, et le transporter d'un endroit à l'autre, et on en faisait même de petites boîtes à onguents, à parfums, à essences médicinales, ναρθήκια. Quel rôle remplissaient dans les Mystères ces porteurs de férules? — On sait que la transmission et la communication des doctrines des Mystères avait lieu soit par des expositions verbales, διὰ τῶν λεγομένων, soit par des espèces de drames liturgiques, διὰ τῶν δρωμένων, dont la vue était réservée à ceux qui avaient atteint le cinquième et le plus haut degré de l'initiation, qu'on appelait le degré des Bienheureux : Εὐδαιμονία, (Theo Smyrn., *Mathem.* 1. p. 18. éd. Bouillaud; Lobeck. t. 1. p. 38) suivant Théon de Smyrne, et ἐποπτεία, suivant Olympiodore (*in Phæd.* Finck. p. 95) et αὐτοπτεία suivant Marinus. Ces actes représentaient sans doute les phases de la vie des Dieux dont on célébrait les Mystères, et qui prêtaient à une interprétation symbolique des hautes idées religieuses et morales. Les agents nombreux, les bas officiers du clergé des temples d'Éleusis et de Samothrace, n'étaient pas des initiés : les termes dont se sert Platon : ἀτέλεστος et ἀμύητος, l'indiquent suffisamment : c'étaient des Hiérodoules, évidemment. Mais pourquoi leur donnait-on à porter des férules? C'est que, dit Olympiodore (*in Phædon*, Finck. p. 96). La férule est symbolique de la démiurgie matérielle et divisée, parce que c'est une espèce qui a un faux nom; c'est du bois et ce n'est pas du bois; peut-être encore mieux, parce que la continuité est très déchirée, διὰ τὴν ὅτι μάλιστα διεσπασμένην συνέχειαν (Olympiodore veut-il signifier les nœuds qui coupent et traversent la tige, — ou le feuillage à feuilles décomposées de la plante?) C'est pourquoi c'est une plante Titanique. Car les Titans l'ont présentée à Dionysos, à la place du sceptre de son père, l'invitant par là à opérer la division des choses. Aussi les Titans portent la férule, et c'est dans une férule que Prométhée dérobe le feu, soit qu'il enlève et ravisse la lumière céleste pour l'œuvre de la génération, soit qu'il précipite l'âme dans le corps, soit qu'il invite l'illumination divine universelle et incréée à engendrer le monde. C'est pour cela que Socrate appelle la foule des humains, des Narthécophores, d'un terme orphique, parce qu'ils vivent comme des Titans. »

tuelle, les paradigmes contenus dans la raison divine, il acquérait cette vertu dont le nom propre et véritable n'est pas la science, mais qu'on doit plutôt nommer la sagesse, Σοφία, ou d'un autre nom, s'il en est un plus auguste. Conformant tous ses actes à cette vertu, le philosophe n'eut pas de peine à comprendre toute la théologie hellénique et étrangère, même celles que des fictions mythiques avaient obscurcies et il les mit au jour pour ceux qui veulent et peuvent en atteindre la hauteur, donnant à toutes des interprétations profondément religieuses, et les ramenant à une parfaite concordance. Il étudia à fond les écrits des plus anciens auteurs, et tout ce qu'il y trouva de pensées utiles et fécondes, il le recueillit, après l'avoir soumis à la critique; mais ce qu'il trouvait sans force et sans valeur, il le mit de côté, comme puérilités ridicules; tout ce qui était contraire aux vrais principes, il le discutait très énergiquement et le soumettait à une critique approfondie, traitant chacune de ces théories avec autant de clarté que de vigueur dans ses conférences, et consignant toutes ses observations dans des livres. Car il se livrait sans mesure à son amour pour le travail, faisant chaque jour cinq leçons, parfois davantage, et écrivant beaucoup, à peu près 700 lignes. Ce qui ne l'empêchait pas d'aller lui-même faire visite aux autres philosophes, de faire le soir des conférences purement orales, [1] et tout cela en pratiquant pendant la nuit, en se privant de sommeil, ses dévotions, et adorant le soleil et à son lever, et à l'heure du midi, et à son coucher.

23. Il est l'auteur de beaucoup de théories qui n'étaient pas connues auparavant, soit physiques, soit intellectuelles, soit d'un ordre encore plus divin. Car c'est lui qui le premier affirma qu'il y a un genre d'âmes capables de voir à la fois plusieurs idées, faculté qu'il posait par là même, avec raison, comme intermédiaire entre la raison qui d'avance embrasse par la pensée toutes choses ensemble et d'une seule intuition [2],

1 ἀγράφους : ce qui semble prouver que les cours officiels du jour étaient faits sur des cahiers écrits, à la mode allemande.

2 Uno intuitu.

et les âmes, dont les pensées discursives passent et ne conçoivent qu'une seule notion à la fois. Il serait facile, si on le voulait, de rencontrer d'autres doctrines imaginées par lui ; on n'a qu'à entreprendre la lecture de ses ouvrages, (ce que pour le moment je me suis abstenu de faire, dans la crainte en exposant ces détails, de trop allonger cet écrit). Celui qui se livrera à ce travail, reconnaîtra que tout ce que nous avons plus haut rapporté de lui est vrai ; et on le saurait mieux encore, si on l'avait vu, si on s'était trouvé en sa présence, si on l'avait entendu faire ses leçons, et prononcer de si nobles discours, lorsque tous les ans il célébrait les anniversaires de la naissance de Socrate et de Platon [1]. Il était visible qu'une inspiration divine le portait quand il parlait, et que de cette bouche si sage tombaient à flots les paroles semblables à des flocons pressés de neige. Il semblait alors que ses yeux étaient remplis d'une éclatante lumière, et que sur tout son visage se répandaient les rayons d'une illumination divine [2]. Un jour un personnage politique de haute distinction, très véridique et d'une grande honorabilité, (il se nommait Rufin) venant assister à une de ses leçons, vit une lumière qui entourait sa tête. Le cours fini, Rufin se leva et le salua respectueusement, proclamant avec serment l'apparition divine dont il avait été témoin. Ce Rufin, après les circonstances fâcheuses auxquelles il avait été exposé et après son retour d'Asie, lui offrit une grosse somme d'argent que celui-ci dédaigna et refusa absolument d'accepter.

24. Mais revenons au sujet que nous avions commencé. Après avoir, quoique insuffisamment, relaté ce qui concerne sa sagesse théorétique, il nous reste à parler de cette forme de la justice qui est au même rang de dignité que ce genre de vertus. Elle ne consiste pas, comme celles dont nous avons parlé plus haut, en une pluralité de parties, ni dans l'accord de ces parties les unes avec les autres, mais dans un acte

1 A l'exemple de Plotin, rapporté par Porphyre (*Vit. Plot.*, 2),

2 Encore un trait de la vie de Plotin transporté à Proclus (Porphyr., *Vit. Plot.* 13).

absolument propre [1], qui n'appartient qu'à l'âme pensante et qui, par suite, doit être défini par lui-même et à part. Ce qu'il y a de propre à cette vertu, c'est que son acte se conforme absolument à la raison et à Dieu : et c'était le caractère éminent de l'activité intellectuelle de notre philosophe. Car à peine reposé des fatigues de ses travaux de la journée, livrant alors son corps au sommeil, même pendant ces moments, sa pensée ne cessait d'être en activité [2]. Aussi, après avoir de bonne heure secoué le sommeil, comme une sorte de paresse de l'âme, lorsque l'heure de ses prières n'était pas encore arrivée parce que la nuit était loin d'être écoulée, seul, dans son lit, il composait des hymnes, examinait certaines théories, cherchait des idées, qu'il mettait par écrit quand, le jour venu, il se levait.

25. Quant à la tempérance qui accompagne [3] cet ordre de vertus [4], il la posséda ; car elle était la conséquence des premières [5]. C'est la conversion interne de l'âme vers la raison, et la disposition morale qui ne se laisse pas toucher ni ébranler par un penchant pour tout le reste. Le courage qui l'accompagne, il le montra dans toute sa perfection, cherchant à imiter l'état d'impassibilité de ce principe sur lequel étaient tendus ses regards, qu'il voulait imiter et qui est par essence réellement impassible. En un mot il vivait, comme dit Plotin, non pas de la vie de l'homme de bien que la vertu politique rend digne et capable de vivre; mais méprisant cette vie même, il prit en échange une autre, la vie des Dieux : car c'est à eux et non aux hommes de bien qu'il voulait ressembler [6].

26. Il possédait déjà et pratiquait ces vertus quand il étudiait encore avec le philosophe Syrianus et en lisant les traités des anciens philosophes; il avait recueilli de la bouche de son maître les premiers éléments et pour ainsi dire les germes de

1 οἰκειοπραγία, c'est encore un mot et un trait empruntés à Plotin (*Enn.*, 1, 2, 6.)

2 Marinus répète encore ici ce que Porphyre dit de Plotin (*Vit. Plot.*, 8).

3 ἀνταχολουθοῦσαν, mot omis dans nos lexiques.

4 Les vertus théorétiques.

5 Le τὸ νοεῖν.

6 Tout ce passage est tiré de Plotin, (*Enn.* 1. 2. 6 et 7) sauf un ou deux mots ajoutés.

la théologie orphique et de la théologie chaldaïque. Mais celui-ci n'eut pas le temps de lui expliquer les poëmes (orphiques) — (Il [1] avait bien formé le projet d'expliquer à lui et à Domninus de Syrie [2], philosophe qui fut aussi diadoque, l'un ou l'autre de ces ouvrages, soit ceux d'Orphée, soit les Oracles, et leur avait laissé à choisir l'un des deux ; mais ils ne s'accordèrent pas : ils ne choisirent pas tous deux le même, celui-ci préférant le livre d'Orphée, notre maître, les Oracles. Ce qui l'empêcha de réaliser son projet, et aussi parce que le grand Syrianus ne vécut pas longtemps après). Il n'avait donc encore reçu de son maître que les premiers principes ; mais après sa mort, il étudia avec une grande ardeur les mémoires qu'il avait laissés sur Orphée, en même temps que les très nombreux travaux de Porphyre et d'Iamblique sur les Oracles et les écrits des Chaldéens qui appartiennent au même ordre d'idées, et ainsi nourri des divins Oracles, il s'éleva aux plus hautes des vertus que le divin Iamblique a si magnifiquement appelées les Vertus *Théurgiques* [3]. Il réunit aussi les interprétations des philosophes qui l'avaient précédé, dans un recueil qui lui coûta beaucoup de travail, et qu'il soumit à une cri-

1 Syrianus.

2 Domninus, Syrien de naissance, de Laodicée ou de Larisse en Syrie, disciple de Syrianus, condisciple de Proclus, était, d'après Damascius, très versé dans les mathématiques et non moins dans les autres parties de la philosophie. Il avait substitué à des théories de Platon, certaines idées personnelles. Proclus écrivit contre lui un livre, pour ramener à leur pureté et à leur sens vrai les doctrines de Platon : Πραγματεία καθαρτικὴ τῶν δογμάτων τοῦ Πλάτωνος. D'après une fable racontée par Suidas, il aurait été assez sceptique à l'endroit de la puissance miraculeuse des Dieux helléniques, et particulièrement rebelle aux prescriptions d'Asklèpios : ce qui veut dire qu'il avait peu de confiance dans la médecine et les médecins. Conf. Suidas.

3 Olympiodore (*in Phædon*, éd. Finck p. 89) ne dit pas cela : dans sa classification des vertus, dont il compte sept espèces : 1° les physiques ; 2° les morales ; 3° les politiques ; 4° les purificatives ; 5° les théorétiques ou contemplatives ; 6° les paradigmatiques, arrivé à la 7° il dit : « Il y a aussi des vertus hiératiques, qui consistent dans la partie divine de l'âme, qui ont, à elles seules, une valeur égale, ἀντιπαρήκουσαι, à toutes celles énumérées plus haut, vertus qui sont substantielles et ont la forme de l'unité, ἑνιαῖαι : Iamblique les a exposées, et Proclus encore plus clairement. » Et même du second commentaire, Cousin (*Frag. de Philos, Anc. p.* 435) a extrait la phrase suivante : « Au-dessus de ces vertus, dont le caractère commun est d'appartenir à l'intelligence, Iamblique place les vertus qu'il appelle *hiératiques*, lesquelles naissent de la nature divine de l'âme. »

tique sérieuse et il y fit entrer les hypothèses Chaldaïques et les plus considérables des commentaires écrits sur les Oracles communiqués par les Dieux.

C'est à l'occasion de cet ouvrage, qu'il ne put terminer qu'au bout de cinq années entières, qu'il eut, dans un songe, une vision divine. Il lui sembla que le grand Plutarque lui prédisait qu'il vivrait un nombre d'années égal au nombre des tétrades [1] qu'il avait composées sur les Oracles. Les ayant comptées, il trouva qu'il y en avait soixante-dix, et ce qui prouve que le songe était divin, c'est l'évènement, c'est-à-dire la fin de sa vie. Car il vécut, comme nous l'avons dit plus haut, cinq ans au-delà de soixante-dix; mais dans les cinq dernières il était très affaibli. L'austérité trop sévère, excessive même de son régime, ses ablutions fréquentes, et d'autres habitudes ascétiques de cette nature, avaient épuisé cette constitution physique que la nature avait faite si robuste ; il commença à décliner après sa 70e année, de sorte qu'il ne pouvait plus suffire à toutes ses occupations. Dans cet état, il se bornait à prier, à composer des hymnes à écrire quelques lignes, à converser avec ses amis, tout cela l'affaiblissait encore. Aussi, se rappelant le songe qu'il avait eu, il en était émerveillé et disait fréquemment qu'il n'avait vécu que 70 ans. Malgré ce grand état de faiblesse, Hégias [2] lui rendit le courage de reprendre ses leçons : ce jeune homme montrait déjà dès son enfance, des indices manifestes des vertus de ses aïeux, qui prouvaient qu'il était de la famille de la vraie Chaîne d'Or, qui commençait à Solon [3] ; il étudia avec ardeur avec lui les écrits de Platon et les autres théolo-

1 Cahiers de 4 feuillets.

2 Damascius, dans Suidas, dit de lui : « Étant encore tout jeune il fit concevoir de lui de hautes espérances, et l'on put croire qu'il ne serait pas de beaucoup inférieur au grand Plutarque. Il était passionnément dévoué à l'hellénisme : c'est pour cela que, malgré sa jeunesse, Proclus le jugea digne d'assister à ses leçons exégétiques sur les Oracles Chaldaïques; car outre une belle intelligence naturelle, il avait un grand goût et une réelle vocation pour l'étude, sans être un vrai philosophe ». Dans la vie d'Isidore, (§ 221), il le juge beaucoup plus sévèrement. « Jamais, dit-il, on n'avait vu la philosophie tombée dans un tel discrédit, et si abaissée que sous Hégias. »

3 On sait que Platon était de la famille de Solon

gies. Le vieillard lui confia ses manuscrits et éprouva une grande joie de voir quels pas de géant il faisait dans l'avancement de toutes les sciences. Quant à ses travaux sur les écrits des Chaldéens, il me suffit de les avoir indiqués d'un mot.

27. Un jour lisant avec lui les poèmes d'Orphée, et l'entendant citer dans ses commentaires, non seulement les interprétations d'Iamblique et de Syrianus, mais de beaucoup d'autres encore, qui pénétraient au fond de la théologie, je priai le philosophe de ne pas laisser, sans l'avoir interprétée, cette divine poésie, et de lui consacrer des commentaires complets. Il me répondit qu'il avait eu souvent le projet d'en écrire, mais qu'il en avait été empêché par certains songes : car il disait qu'il avait vu apparaître son maître qui l'en avait détourné avec des menaces. Ne concevant pas d'autre expédient, je le conjurai du moins de paraphraser les remarques qu'il approuverait dans les livres de son maître. Par bonté, il se laissa persuader, et écrivit en tête de ces commentaires un certain nombre de notes. C'est ainsi que nous possédons un recueil de tous les écrits qui ont rapport à ce même auteur, des scholies et des commentaires fort étendus sur Orphée, bien qu'il n'ait pas consenti à faire ce travail sur toute la théomythie et sur toutes les Rhapsodies [1].

28. Mais puisque, comme je l'ai dit, par ses études sur ce sujet, il avait acquis une vertu encore plus grande et plus parfaite, la vertu théurgique, et ne s'était pas arrêté au degré de la vertu théorétique, il ne conforma pas sa vie exclusivement à l'un des deux caractères propres aux êtres divins; il ne se renferma pas exclusivement dans la méditation, tendant sa pensée toujours vers le divin; mais il appliqua aux choses inférieures sa faculté de prévoyance et sa sollicitude, selon un mode politique plus divin et qui ne ressemble pas à

1 D'Orphée, bien entendu. C'est sans doute un extrait de ce travail qu'il a inséré lui-même dans son commentaire sur le *Timée* (30 c.). Damascius, *de Princip.*, § 123, *trad. Fr.*, t. II. p. 122. « Dans les célèbres poésies qui circulent sous le titre de Rhapsodies, il y a une espèce de théologie de l'intelligible. » Cette théomythie n'est autre chose que la Théogonie ou Cosmogonie ou Théologie contenue dans trois poèmes, qui peut-être n'en faisaient qu'un seul, et qu'on appelait Rhapsodies. Damasc., *de Princip.*, p, 381, Kopp.,) ὑπολαμβάνω τὴν ἐν ταῖς ῥαψῳδίαις θεολογίαν Conf. Lobeck., *Aglaoph.*, p. 489).

la vertu politique dont nous avons parlé plus haut [1] ; car il pratiquait les réunions et les conversations [2] des Chaldéens, et employait même l'art de faire mouvoir, sans prononcer des paroles, les *toupies* [3] divines. Car il croyait à ces pratiques, aux oraisons jaculatoires et à d'autres dont il avait appris l'usage d'Asklépigénie, fille de Plutarque ; car les rites mystiques (ὄργια) conservés par Nestorius et toute la procédure théurgique lui avaient été confiés et enseignés à elle seule par son père. Avant cela, et selon l'ordre prescrit, purifié par les lustrations chaldaïques, le philosophe avait assisté en qualité d'épopte, aux apparitions d'Hécate, sous forme lumineuse,

1 Il y a une politique idéale, céleste, divine, comme il y a une cité de Dieu.

2 συστάσεσι καὶ ἐντυχίαις. On ne sait pas bien en quoi chacune précisément consistait. Συστάσεις et ἐντυχίαι semblent avoir été des assemblées de prières, où l'on s'entretenait les uns avec les autres des choses divines, où l'on chantait des hymnes : ἔντευξις signifie dans la langue habituelle, la conversation, le commerce oral des gens qui se rencontrent en un même lieu. Le livre des *Mystères* (Sect. III. c. 14, p. 77 et 78) rapproche les mots ἐπῳδαί et συστάσεις que Gale, (p. 233) interprète comme des : « Imagines, ex metallo cera, aliisque speciebus *compositas* et convenientes ad præparandum susceptaculum. » Creuzer (*Symbol.*, IV. 1, 500) cite le passage d'Olympiodore (*in Phædon*, p. 95 Finckh) : « ἐν τοῖς ἱέροις... αἱ πάνδημοι καθάρσεις, εἶτα ἐπὶ ταύταις ἀποῤῥητότεραι. μετὰ δὲ ταύτας συστάσεις... καὶ ἐπὶ ταύταις μυήσεις — ἐν τέλει δὲ, ἐποπτεῖαι, et, entend par συστάσεις des cérémonies préparatoires « ad quas omnes initiati congregabantur et quas omnes una obibant.» Pour les στρόφαλοι, Boissonnade (sur le passage de Marinus, p. 122) cite l'oracle « Ἐνέργει πρὸς τὸν Ἑκατινὸν στρόφαλον », et reproduit l'explication de Michel Psellus (p. 74). « Les toupies ou cerceaux d'Hécate sont des boules d'or, qui renferment au milieu un saphir, et qu'on fait tourner avec un fouet de cuir. Ils portent sur toute leur superficie des caractères magiques. En les faisant tourner, on poussait des cris stridents, on émettait des invocations appelées Yungès, que l'instrument fût de forme sphérique, triangulaire ou de toute autre figure ». Conf. sur les Yungès Damasc., *de Princip.*, § 111-112-182-192-213. Mich. Psell. § 3. C'était surtout à Hécate que s'adressaient les invocations des Théurges. Les petites Scholies d'Homère (*Od.* XII. 124) lui donnent le nom de Κρατὶς ἡ μήτηρ τῆς Σκύλλης. Μάγοι δὲ Ἑκάτην αὐτὴν καλοῦσι, et Psellus, *ad Orac.*, p. 117 : « Des principes Zoogones, ἡ μὲν ἀκρότης Ἑκάτη καλεῖται ». Elle avait plusieurs noms. Proclus (*in Crat.*, p. III). « Dans la triade Zoogone le rang d'hyparxis était occupé : εἴτε Ἑκατινὴ προσαγορευομένη, ὡς οἱ θεουργοί φασιν, εἴτε Ἄρτεμις, ὡς Ὀρφεύς.

Les ἐκφωνήσεις étaient l'émission de certaines syllabes, de certains mots, étranges et barbares, dépourvus de sens, et qu'il était cependant interdit de modifier. Psellus (p. 70) sur l'Oracle : Ὀνόματα βάρβαρα μήποτ'ἀλλάξῃς, dit : « ce sont des mots révélés par les Dieux dans chaque nation et qui ont, dans les cérémonies magiques, une puissance ineffable » tels que : Ἀσκί-Αἰξ-Δαμναμενεύς.

3 στροφάλοις.

comme il l'a mentionné lui même dans un écrit spécial. Il avait la puissance de provoquer les pluies, en mettant en mouvement, en temps utile, une yunx déterminée, et put délivrer l'Attique d'une sécheresse terrible. Il connaissait le moyen de prévoir les tremblements de terre, avait expérimenté la puissance divinatoire du trépied, et prononcé lui-même, sur son propre sort, des vers prophétiques. A l'âge de 40 ans, il lui sembla qu'en songe il avait prononcé ces vers:

« Ici plane une splendeur immortelle, hypercéleste, qui a jailli de la source sanctifiée et d'où rayonne une lumière de feu »,

Au commencement de sa 42e année, il lui sembla encore qu'il criait à grande voix ces vers :

« Un esprit est entré en moi, qui me souffle la force du feu, qui, déployant et ravissant ma raison dans un tourbillon de flamme, s'envole vers l'éther, et fait retentir de ses frémissements immortels les voûtes étoilées. »[1].

Outre ce que nous venons de dire, il avait vu clairement en songe qu'il appartenait à la chaine Hermaïque[2] et sur la foi d'un songe, il était convaincu qu'il avait l'âme du pythagoricien Nicomaque.

29. On pourrait, si on le voulait, s'étendre beaucoup sur ce point et raconter les œuvres théurgiques de ce Bienheureux. J'en veux citer seulement une entre mille, qui est vraiment miraculeuse. Un jour Asklépigénie, fille d'Archiadas et de Plutarcha, épouse de Théagène, mon bienfaiteur, etant encore petite fille et élevée chez ses parents, tomba gravement malade, et d'une maladie que les médecins déclarèrent incurable. Archiadas, car c'était sur elle seule que se fondait l'espoir de sa maison, était dans la désolation, et poussait, comme

1 ἀθανάτης τε βρέμει πολυτείρεα κύκλα. Je fais d'ἀθανάτης un adverbe, si mieux encore on ne veut pas lire ἀθανάτως.

2 Eunap., p. 9. ὁ δὲ Πορφύριος ὥσπερ Ἑμαϊκή τις σειρὰ πρὸς ἀνθρώπους ἐπιπνεύουσα διὰ ποικίλης παιδείας. Olympiodore, (*in Alcib.* I. 20 Creuzer), distingue plusieurs Chaines: La Chaine Arésique ou d'Arès, la Chaine Hermaïque, à laquelle se rattachent ceux qui veulent vivre de la vie de la pensée, λογικὸς βίος; la Chaine Apolloniaque, à laquelle se rattachent ceux qui vivent de la vie médicale, ou de la vie prophéthique, μαντευτικόν. Conf. Procl., *in Crat.*, c. 25. p. 11, éd. Boissonn.

il est naturel, des gémissements douloureux. La voyant abandonnée des médecins, le père, comme il arrive dans les circonstances les plus graves de la vie, en vint à jeter sa dernière ancre, ou plutôt courut chez le philosophe, comme celui qui pouvait seul la sauver, et le pria avec force instances de venir en toute hâte prier pour sa fille. Celui-ci, emmenant avec lui le grand Périclès[1] de Lydie, qui était lui aussi un vrai philosophe, courut au temple d'Asklèpios pour prier le Dieu en faveur de la malade. Car Athènes encore alors avait le bonheur de le posséder et le temple du Sauveur n'avait pas été encore ravagé. Pendant qu'il priait selon le rite antique, un changement se manifesta tout d un coup dans l'état de la jeune fille, et une amélioration subite eut lieu. Car le Sauveur, en tant que Dieu, lui rendit vite la santé. Les cérémonies religieuses accomplies, il se rendit auprès d'Asklépigénie qui justement venait d'être délivrée des souffrances qui l'avaient assaillie, et qui se trouvait dans une parfaite santé. Il avait eu bien soin d'accomplir ses vœux et ses prières à l'insu de tous, pour ne fournir aucun prétexte à la malveillance ; car toute la maison où il habitait avait pris part à cet acte : ce fut en effet un des bonheurs de Proclus, d'habiter la maison qui lui convenait le mieux, qu'avaient habitée Syrianus, son père, et son grand'père, comme il appelait Plutarque, voisine du temple d'Asklèpios, célébré par Sophocle, du temple de Dionysos près du théâtre, et qui était vue, ou du moins apparente, de l'Acropole d'Athéna.

30. Combien il fut cher à la Déesse amie de la sagesse, le choix qu'il fit de la vie philosophique, qui fut celle que nous venons de décrire, le prouve amplement. Mais la Déesse le témoigna elle-même, lorsque la statue de la Déesse qui était érigée dans le Parthénon[2], fut changée de place par des gens

1 C'est sans doute à ce Périclès que Proclus dit dans sa *Théologie platonique* (I. 1) : « ὦ φιλων ἐμοὶ φίλτατε Περίκλεις.

2 Il y avait à Athènes plusieurs statues d'Athéna dues au génie de Phidias, huit ou neuf, dit Ottf. Müller (*de Phidiæ vita*, p. 18) dont trois ou quatre dans l'Acropole, entr'autres celle qu'on appelait Ἀθηνᾶς τῆς Προμάχου. Laquelle fut alors enlevée? Ce fut sans doute celle d'ivoire, qui était dans le Parthénon.

qui ébranlent ce qui est inébranlable[1]. Le philosophe, dans un songe, crut voir venir à lui une femme d'une grande beauté, qui lui annonça qu'il fallait le plus promptement possible préparer sa maison: « car la Reine Athénaïs[2], dit-elle veut demeurer auprès de toi. » La faveur dont il jouissait auprès d'Asklèpios, s'est montrée dans le fait que j'ai raconté tout à l'heure, et nous en avons été convaincu dans sa dernière maladie par l'apparition de la Déesse. Car, étant dans un état entre le sommeil et le réveil, il vit un serpent ramper autour de sa tête[3] : à partir de ce moment, il commença à se sentir soulagé de son mal, et il eut le sentiment que cette apparition allait le guérir de sa maladie, s'il n'avait été retenu par un violent et ardent désir de la mort ; je suis en effet certain qu'il aurait recouvré complètement la santé, s'il eût voulu recevoir les soins que demandait son état.

31. Voici encore un fait qui est digne d'être rappelé, et que je ne rappelle pas sans attendrissement et sans larmes. Il avait toujours craint qu'une arthritite dont avait souffert son pere,—c'est une maladie qui, fréquemment, et habituellement est transmise des parents aux enfants,— ne vint à l'atteindre lui-même, et ses craintes, à mon avis, n'étaient pas sans fondement : car avant le fait que je dois rapporter, il avait ressenti des douleurs de cette nature, lorsqu'eut lieu un autre incident vraiment surprenant. Sur les conseils de quelques personnes, il se mit sur le pied malade ce qu'on appelle un emplâtre. Pendant qu'il était étendu sur son lit, soudain un passereau s'abattit en volant et l'emporta. C'était un symbole divin, réellement pæonique et de nature à lui inspirer confiance pour l'avenir ; mais cependant, comme je le disais, il n'en éprouvait pas moins des craintes d'être atteint plus tard de cette maladie. Ayant donc imploré le dieu à ce sujet, et lui ayant demandé de lui dire clairement la chose, en dormant il vit (c'est une chose bien téméraire, et cependant il faut avoir le courage, il ne faut pas craindre de proclamer ouvertement

1 τὰ ἀκίνητα κινούντων. Il est clair qu'il s'agit ici des chrétiens.
2 Ἡ Κυρία Ἀθηναΐς.
3 Un serpent figure aussi dans les derniers moments de Plotin.

la vérité) en dormant il lui sembla voir quelqu'un qui venait d'Épidaure, se pencher sur ses jambes et dans un mouvement de tendre affection, sans hésiter, embrasser ses genoux. A partir de ce jour, il vécut toute sa vie sans inquiétude à ce sujet, et il arriva à une extrême vieillesse, sans ressentir aucune atteinte de ce mal.

32. Le Dieu des Adrottoï[1] montra aussi et manifestement les liens d'affinité de ce saint homme avec lui. Car lorsqu'il visita son temple, il lui témoigna sa faveur par des apparitions. Comme il était dans le doute et qu'il désirait savoir de source certaine quel Dieu ou quels dieux habitaient ce lieu et y étaient honorés, parce que les indigènes n'étaient pas d'accord sur ce point dans leurs récits; quelques uns, conjecturant que c'était le temple d'Asklèpios, se fondaient sur de nombreux témoignages; car ils disent que réellement des voix se font entendre dans ce lieu, qu'une table y est consacrée au Dieu, que des réponses oraculaires sur des questions relatives à la santé, y sont données, et que ceux qui viennent le consulter sont guéris, contre toute espérance, des maladies les plus dangereuses; mais d autres croient que ce sont les Dioscures qui fréquentent ce temple : car quelques personnes ont cru voir, en songe, sur la route qui conduit à Adrotta, deux jeunes hommes, d'une extrême beauté, montés sur des chevaux de grande vitesse, et disant qu'ils allaient en toute hâte au temple, de sorte qu'au premier abord ils avaient cru voir des hommes ; mais bientôt après, ils avaient été convaincus que c'était une apparition vraiment divine; car lorsqu'ils furent eux mêmes arrivés au temple et qu'ils s'informèrent, il leur fut répondu par le personnel attaché aux fonctions du temple qu'on n'avait rien vu, tandis que ces cavaliers s'étaient dérobés soudain à leur vue à eux-mêmes). Par ces raisons donc, comme je le disais, le philosophe incertain et ne sachant que croire des faits qui étaient rapportés, pria les dieux de ce lieu de lui faire connaître par certains signes, quel était leur vrai et propre caractère : et alors il lui

1 Ville de Lydie, sur une colline proche de la mer. Etienne de Byzance.

sembla en songe qu'un Dieu venait à lui et lui adressait ces claires paroles : « Eh! quoi! n'as tu pas entendu Iamblique dire quels sont ces deux personnages, et prononcer les noms de Machaon et de Podalirios[1] » Là-dessus le Dieu donna à ce saint homme un témoignage de sa haute bienveillance. Comme les orateurs qui prononcent dans un théâtre l'éloge[2] de certains personnages, le Dieu se tenant debout, avec un geste de la main et un accent dramatique, prononça avec une grande force ces mots : — (car je répéterai les paroles mêmes divines) : « Proclus est la gloire de la Patrie. » — Quelle plus grande preuve pourrait on apporter de l'affection des Dieux pour cet homme si parfaitement heureux? A la suite de ces témoignages sympathiques qu'il recevait de la divinité, il se mettait, malgré lui, à fondre en larmes, toutes les fois qu'il nous rappelait ce qu'il avait vu, et l'éloge divin qui avait été prononcé sur lui.

33. Mais si je voulais énumérer tous les faits de cette espèce, et rapporter la dévotion particulière qu'il avait pour Pan, fils d'Hermès, les grandes faveurs et les nombreux cas où il a été sauvé à Athènes par la bienveillance du Dieu, et raconter par le détail les protections et les avantages qu'il a reçus de la Mère des Dieux, dont il était si particulier fier et heureux, je paraîtrais à ceux qui par hasard rencontreront cet ouvrage me laisser aller à un vain bavardage, et même à quelques-uns dire des choses peu dignes d'être crues. Car il y a un grand nombre de faits considérables et pour ainsi dire journaliers

1 C'étaient les fils d'Asklèpios.

2 Les ἐγκώμια diffèrent de l'ἔπαινός. D'après la *Cresthomathie* de Proclus, §8. ἔπαινός était le nom générique; ἐγκώμια était le nom d'une espèce particulière de poésie lyrique destinée à la louange des hommes, qui se distinguait de celles qui étaient réservées aux Dieux et de celles communes aux Dieux et aux hommes, εἰς θεούς γραφόμενα καὶ ἀνθρώτων περιείληφεν ἐπαινούς. Aussi ἔπαινός ne désignait aucune espèce spéciale. Il y avait pour l'ἐγκώμιον un mètre particulier l'ἐγκωμιολογικόν, composé d'une penthémimère dactylique et d'une penthémimère iambique, dont Alcée s'est beaucoup servi ainsi qu'Anacréon.

Ἤ ῥ ἔτι Δινομένη || τῶ Τυῤῥαχήω
- ◡ ◡ | - ◡ ◡ | - || - - | ◡ - | -

et appelée, par suite de la contrariété du mouvement rythmique et de la quantité des temps des deux penthémimères : ἐπισύνθετον, *surcomposée*. Conf. Hephæst. XV. 12.

où la déesse agit ou parla en sa faveur, et dont le nombre est tel, en même temps qu'ils sont si inouis, que je n'en ai pas maintenant le souvenir exact et précis Si quelqu'un désire connaître avec quelle faveur il s'attachait à la Déesse, qu'il prenne de ses mains son livre sur la Mère des Dieux, et il verra que ce n'est pas sans une inspiration et un secours d'en haut, qu'il a pu exposer toute la théologie relative à la déesse et expliquer philosophiquement tout ce que les actes liturgiques et les enseignements de vive voix[1] nous apprennent mythiquement de la Déesse et d'Attis[2], en sorte qu'ils ne se-

1 τὰ δρώμενα, τὰ λεγόμενα. C'était le double procédé de communication utilisé dans les mystères : une sorte de représentation dramatique et une exposition orale des mythes et de leur sens moral et religieux.

2 La Cybèle asiatique, adorée à Pessinunte était encore connue sous le nom d'Ἀγγδιστις : on lui opposait dans les traditions un être gigantesque, hermaphrodite, nommé Ἀγγδίστης, qui lui disputa l'amour du jeune et bel Attis (Atys., Attin ou Attès) fils de Nana, fille du Dieu Fleuve Sangarios, que dans un accès de jalousie furieuse, elle força de se dépouiller de sa virilité et qui en mourut (Ovid., *Fast.*, IV, 221. Pausanias. VII. 17). Sa mort atroce causa à Cybèle une immense douleur, et fut célébrée par ses prêtres par des pratiques d'une cruauté sauvage. Damascius (*Vit. Isid.* § 302) raconte autrement la légende : Asklèpios, dit-il, adoré à Berytus, n'est pas un Hellène ni un Égyptien : c'est un Phénicien de race : Sadocos (Tzadig, le Juste) eut des enfants, que le mythe considère comme les Dioscures et les Cabires. Le 8e de ces fils, Esmoun, est le même qu'Asklèpios. Ce jeune homme, d'une admirable beauté, fut aimé, selon la légende, d'une déesse Phénicienne, Astronoé, mère des Dieux. Comme il se plaisait uniquement dans les forêts et les montagnes, quand il se vit en butte aux désirs de la Déesse, poursuivi par elle et sur le point d'être pris, il se coupa lui-même d'un coup de hache, les parties sexuelles. La déesse en conçut une effroyable douleur, lui rendit la chaleur et la vie, τῇ ζωογόνῳ θέρμῃ ἀναζωπυρήσασα. en fit un Dieu qu'elle appela Pæon, mais que les Phéniciens appelèrent Esmoun, à cause de la chaleur de la vie, ἐπὶ τῇ θέρμῃ τῆς ζωῆς. Mais d'autres prétendent qu'Esmoun signifie: le 8e, parce qu'il était le 8e fils de Sadocos. » Voilà le récit et l'explication de Damascius : de qui les tenait-il? Peut-être de Sanchoniathon, quoique dans son traité des *Principes* il ne cite pas son nom (Voir trad. Tr. t. II, p. 359, n° 7) ; peut-être d'autres historiens de la Phénicie. Que faut-il penser des deux étymologies qu'il rapporte ? Sans d'ailleurs se porter garant ni de l'une ni de l'autre, il est certain que *Schemoni*, avec l'article : *ha*, signifie en hébreu le 8e. Mais M. Joseph Halévy, qui, par l'intermédiaire obligeant de M. Bréal, a bien voulu me donner son avis autorisé, repousse cette étymologie, parce que le yod final, suffixe nécessaire des adjectifs numéraux, manque au nom d'Eschmoun. Cela est très exact, mais en passant de l'hébreu en grec, le yod n'a-t-il pas pu disparaître ? Je rencontre parmi les métriciens latins du IVe siècle, un auteur nommé *Asmonius* dont on explique le nom de plusieurs manières, ou parce qu'il était le client d'un patron romain, *Octavius*, dont il a pris le nom en le traduisant dans sa langue — c'était un juif comme Marinus et beaucoup d'autres grammairiens de ces temps, — ou parce qu'il était riche, distingué, considéré. שָׁמֵן est interprété par Gesenius : *pinguis, robustus;* soit enfin parce qu'il descendait de la grande famille des Hasmonéens, dont le nom paraît avoir eu la même signification, quoique ce ne soit qu'un ἅπαξ λεγόμενον, dans le psaume 68 (ou 67)

ront plus troublés par ces gémissements lamentables, dont le sens se dérobe, et par toutes les traditions pleines de mystères qu'on leur raconte dans ces cérémonies.

34. Après avoir rapidement et en courant fait connaître et les actes et les résultats heureux de sa vertu théurgique, après l'avoir montré en tout au niveau de toutes les vertus, et à un degré que les hommes n'ont pas vu depuis de longs siècles, mettons maintenant fin à tout ce discours. Le commencement n'en a pas été pour nous seulement le commencement ni même, comme dit le proverbe, la moitié du tout, mais c'est le tout tout entier[1]. Car nous avons commencé par le bonheur ; le bonheur a formé le milieu, et nous voilà encore ramenés au bonheur : nous avons, dans cette exposition, mis sous les yeux les biens que les dieux et en général la Providence ont procurés à cet homme de bien ; nous avons montré leur disposition à l'écouter favorablement, leurs apparitions, leur sollicitude, et tous les autres secours qu'ils lui ont prêtés, toutes les faveurs qu'il a reçues en partage du destin et de la Bonne Fortune, patrie, parents, force et beauté naturelles du corps, maîtres et amis, tous les autres avantages, qui, par leur grandeur et leur éclat, sont bien supérieurs à ceux qu'on voit chez les autres hommes, tout cela nous l'avons fait ressortir dans cet écrit. Nous avons de plus énuméré ces supé-

vers. 32 ou 31 : מִצְרַיִם יֶאֱתָיו חַשְׁמַנִּים מִנִּי que Gesenius traduit par *divites, nobiles*, quoiqu'écrit avec un Cheth. — Quant à l'objection que le nom du dieu est écrit avec un א et non avec un ה initial, ne peut-on admettre que cet א est l'article que les Chaldéens substituaient dans leur dialecte au Hé. Pour l'autre étymologie, que M. Halévy croit également fausse, il suppose que ceux qui l'ont produite, composaient le nom divin de deux mots : אש et שמן, esch et schemen : feu et graisse (ou santé). Il aurait donc fallu que l'un des d'eux schin disparut, ce qui est peu probable, puisque le sens de *feu* est surtout attaché à cette consonne. M. Halévy conclut en disant que le nom divin est : *Schemen*, santé, vigueur, et explique l'aleph initial comme prosthétique, c'est-à-dire au fond, inorganique. Ne pourrait-on du moins l'admettre encore ici comme l'article chaldaïque ? Je penche toutefois pour l'identifier au nom du métricien Asmonius, qui pouvait, comme Octavius, avoir perdu son sens étymologique.

Il y avait sur Attis et Cybèle de nombreuses légendes ἀπόῤῥητοι (Pausan. VII. 17. 5) : une entr'autres racontée par Néanthès. Harpocration, au mot Ἄττις, dit en effet μυστικὸς ὁ λόγος· τὰ δὲ περὶ αὐτὸν δεδήλωκε Νεάνθης. Athénée (IX. p. 376) nous apprend que c'était dans son livre : περὶ τελετῶν (Conf. Casaubon, *ad Athen*, I. I.

1 αὐτὸ δὲ ὅλον τὸ πᾶν.

riorités qu'il devait à sa volonté propre, et qui ne lui venaient pas d'une cause étrangère et extérieure (car telles sont ces grandeurs morales de l'âme, issues de l'ensemble de toutes ses vertus). En un mot, nous avons mis en pleine lumière que l'activité de son âme en toutes ses démarches, se conformait à la vertu parfaite, et que pendant une vie parfaite il a été comblée de tous les autres biens humains et divins.

35. Mais afin que les personnes curieuses des choses des sciences nobles, puissent, par la disposition des astres sous laquelle il est venu au monde, conclure que la vie que le sort lui réservait en partage, n'était rangée ni dans les plus basses conditions ni dans les conditions moyennes, mais dans les plus hautes, nous avons dressé le tableau de la configuration des astres, telle qu'elle se trouvait au moment de sa naissance :

Le Soleil	☉	était dans une partie du *Bélier*	♈	— à	16°	26'
La Lune	☾	— dans les *Gémeaux*	♊	— à	17°	29'
Saturne	♄	— dans le *Taureau*	♉	— à	24°	23'
Jupiter	♃	— dans le *Taureau*	♉	— à	24°	41'
Mars	♂	— dans le *Sagittaire*	♐	— à	29°	50'
Vénus	♀	— dans les *Poissons*	♓	— à		23'
Mercure	☿	— dans le *Verseau*	♒	— à	4°	42'
L'Horoscope a été pris dans le *Bélier*				— à	8°	19'

Le Milieu du ciel (Μεσουράνημα) dans le *Capricorne* ♑ à 4° 42

Le (Nœud) ascendant (Ἀναβιβάζων) ☊ ou la tête du Dragon, ♍, à 24° 33'

La Conjonction[1] (Σύνοδος, du soleil et de la lune) ou la nouvelle lune précédente dans le *Verseau* ♒, à 8° 51.

1 Les signes des planètes et ceux des animaux du Zodiaque se laissent encore assez facilement comprendre. On voit la faulx de Saturne, le Zéta initial de Zeus, l'archer dans Mars, le miroir à main de Vénus, le bonnet et les sandales ailés de Mercure, les cornes du Bélier et celles du Taureau, les deux flèches du Sagittaire, les Poissons figurés par deux demi-courbes opposées l'une à l'autre, les deux lignes ondulées qui figurent l'eau coulante du Verseau. Le terme ἀναβιβάζων offre des difficultés sur lesquelles mon savant ami, M. Maillard, professeur de mathématiques pures à l'Université de Poitiers a bien voulu rédiger pour moi la note suivante : « Si l'on consulte l'Encyclopédie mathématique dont Lalande a rédigé la partie mathématique, à l'article : Ἀναβιβάζων, il renvoie au mot nœud, et dit : καταβιβάζων, en astronomie, est le nœud descendant de la lune, celui qu'on appelait aussi ἀναβιβάζων et *queue* du dragon. Le nœud ascendant de la lune, ou celui par lequel elle traverse l'écliptique en s'avançant vers le nord, s'appelle quelquefois la *tête* du Dragon et se désigne par le

36. Proclus quitta ce monde la 124e année à partir de l'avènement de Julien à l'empire[1], sous l'Archontat de Nicagoras le jeune, à Athènes, le 17e jour du mois de Munychion, selon les Athéniens, le 17e du mois d'Avril selon les Romains. Son corps reçut les honneurs de la sépulture suivant les coutumes nationales des Athéniens, et comme lui même de son vivant l'avait prescrit : car cet homme bienheureux avait, plus que tout autre, la connaissance et la pratique des honneurs funèbres dus aux morts. Il ne négligeait, dans aucune circonstance, de leur rendre les hommages accoutumés, et chaque année, à jours fixes, il allait visiter les tombeaux des héros de l'Attique, ceux des philosophes, de ses amis et de ceux qu'il avait particulièrement connus, accomplissait les actes prescrits par la religion, et cela non par un intermédiaire, mais

caractère ☊. Le nœud descendant ou *queue* du Dragon par le caractère ☋. Le nœud d'où la lune part pour monter vers le nord, au-dessus du plan de l'écliptique, est appelé nœud ascendant, nœud Boréal et autrefois tête du Dragon. L'autre nœud par lequel la planète descend vers le sud, est appelé nœud descendant, nœud austral et autrefois queue du Dragon, et καταβιβάζων : on le marque ainsi ☋ ». M. Maillard ajoute à cette citation la remarque, qu'il s'est glissé, dans l'usage des signes, une erreur : l'ἀναβιβάζων a réellement pour signe ☊ et non comme le dit l'astrologue grec de Marinus ☋. Ainsi l'ἀναβιβάζων ☊ ou la tête du dragon, est le nœud ascendant qui se trouve dans le scorpion à 21° 33'. Voilà le vrai sens du mot dans l'Horoscope. Horoscope, dit Lalande dans l'Encyclopédie, terme d'astrologie ; point de l'écliptique situé dans l'horizon au moment d'une nativité ». — Le grand cercle écliptique comprend 360 degrés qu'on répartit souvent aujourd'hui en 24 groupes de 15° chacun, appelés *Heures*. Autrefois et jusqu'à Delambre, on avait seulement disposé 12 groupes de 30 degrés appelés signes. Delambre ne dira pas : 143°22', mais 4e S 23°22 Ptolémée écrit : ὁ ἥλιος ἐπεῖχεν ἀκριβῶς τῶν ἰχθύων μοίρας ιγ ς'', c'est-à-dire : le soleil était précisément sur 13° 1/2 des Poissons, c'est-à-dire à 343° 1/2 du point γ, ou ♈ originaire du Bélier. Les Poissons qui sont le 12e signe, vont de 330° à 360°) Ptolemée de plus emploie σύνδεσμος pour désigner le nœud, et dit : ἡ προτέρα (éclipse) περὶ τὸν ἀναβιβάζοντα σύνδεσμον, ἡ δὲ δευτέρα περὶ τὸν καταβιβάζοντα σύνδεσμον. Le Généthliaque de Marinus, calculé par le mathématicien Delambre, donne pour la naissance de Proclus l'an 412, le 8e de février, 9 heures du matin.

La superstition des horoscopes était encore très vivante au XVIe siècle, même en France où elle avait été introduite d'Italie avec Catherine de Médicis. Rabelais, qui ne devait guère y croire, n'en accumulait pas moins, dans la maison du cardinal du Bellay, la charge de médecin et celle d'astrologue et sans doute aussi les émoluments. Il semble faire allusion à cet art, qui devait lui sembler bien étrange, au ch. I. du l. II. Après avoir signalé plaisamment les phénomènes astronomiques qui suivirent la mort d'Abel, il ajoute : « Qui sont cas bien espouvantables et matières tant dures et difficiles que les astrologues n'y peuvent mordre. Aussi auroyent-ils les dents bien longues s'ils pouvoyent toucher jusque-là. »

1 Par suite, en 485 ap. J. Ch. puisque Julien devient empereur en 361. Ces dates ne s'accordent pas avec l'horoscope qui fait naître Proclus en 412, et par conséquent reporte sa mort à 487, puisqu'il a vécu 75 ans.

personnellement. Après avoir rempli ce pieux devoir envers chacun d'eux, il allait à l'Académie, et dans un certain lieu particulier, sollicitait par ses vœux et ses prières, les âmes de ses ancêtres et de ses parents, à part et séparément, et, dans une autre partie de l'édifice, faisait en commun des libations en l'honneur de tous ceux qui avaient pratiqué la philosophie. Après tout cela, ce saint personnage, traçant un troisième espace distinct, faisait un sacrifice à toutes les âmes des morts qui reposaient dans cette enceinte. Son corps revêtu et disposé, comme je l'ai dit, suivant ses propres recommandations et porté par ses amis, fut enterré dans la partie la plus orientale des faubourgs de la ville, près du Lycabettos, où repose aussi le corps de son maître, Syrianus. Car c'était une volonté que celui-ci, de son vivant, avait exprimée à son élève, et en vue de laquelle il avait fait faire un double monument funèbre; et, comme après sa mort, notre pieux maître se demandait en lui même si cela n'était pas contraire au respect et aux convenances, il lui sembla le voir en songe qui lui adressait des reproches et des menaces, et le blâmait vivement même d'avoir eu cette pensée. On grava sur son tombeau une inscription en quatre vers, qu'il avait composée pour lui même, et que voici :

« Moi, Proclus, je suis Lycien d'origine; Syrianus m'a nourri ici de ses leçons, pour lui succéder dans son enseignement. Ce même tombeau a reçu nos deux corps : Puisse un même séjour être réservé à nos deux âmes!

37. Il y eut un an avant sa mort des prodiges célestes, comme une éclipse du soleil tellement complète que la nuit se fit pendant le jour : on tomba dans une obscurité profonde et les astres apparurent ; elle se produisit au moment où le soleil était dans le Capricorne, au centre oriental[1]. Les savants qui s'occupent de déterminer par écrit le temps qu'il fera chaque jour[2], en ont signalé une deuxième qui, elle, de-

1 Le mot κέντρα désigne les points du ciel considérés dans les Horoscopes : l'horizon oriental, le Nadir, l'horizon occidental, le Zénith, ou, en termes d'astrologie : l'angle oriental, l'angle de terre, l'angle occidental, l'angle méridional. Conf. Porphyre, *de Philos. ex Oraculis*, p. 166 et 175, ed. Wolf.

2 οἱ ἡμερογράφοι.

vait se produire une année pleine, écoulée après sa mort.

Ces états désordonnés que paraît subir le ciel, sont, dit on, des indices des évènements qui arrivent sur la terre ; en tout cas, ils nous ont montré à nous, la disparition et pour ainsi dire l'éclipse de lumière que subissait la philosophie.

38. Les faits que je viens de raconter de notre philosophe sont suffisants pour moi ; mais il est permis à celui qui le voudra, d'entreprendre un récit sincère touchant ceux qui ont été ses disciples ou ses amis. Car beaucoup de personnes, et venues de beaucoup de pays différents, ont fréquenté ses cours, les uns uniquement pour l'entendre, les autres pour devenir ses émules, et se sont liés à lui par amour de la philosophie. Un écrivain plus laborieux que moi pourra faire la liste générale de ses ouvrages (car pour moi j'ai été amené à écrire ce livre pour satisfaire à un devoir de conscience, et pour acquitter ma dette de pieux hommage envers cette tête divine et le bon Démon qui l'avait reçu dans son partage[1]) En ce qui concerne ses écrits, je me borne à dire que de tous, il préférait toujours les commentaires sur le *Timée*, quoi qu'il eût une grande prédilection pour ceux du *Théétète*. Il avait aussi souvent à la bouche, ces mots : « Si j'étais le maître, je ne laisserais dans la circulation, de tous les anciens livres, que les *Oracles* et le *Timée*; tous les autres, je les ferais disparaître des yeux des hommes de notre temps, car ils ne peuvent que nuire à certains de ceux qui, témérairement et sans précaution, en abordent la lecture[2].

1 εἰλαχότα. Chaque démon a reçu de la Providence universelle la fonction spéciale de veiller sur un homme particulier.

2 A la fin des manuscrits Boissonnade a trouvé l'épigramme suivante, reproduite par Cousin, et qui n'est guère d'accord avec le jugement sévère de Damascius sur le talent et l'intelligence de Marinus. « Marinus, qui, en toute occasion, a cherché à plaire aux Dieux immortels, a aussi composé et écrit, dans un sentiment de piété : et l'œuvre la plus belle de ta féconde intelligence, bienheureux Proclus, est d'avoir laissé, pour venir en aide aux pieux mortels et leur tenir lieu de ta tête sacrée, ce puissant génie qui sut soulever et élever les âmes. C'est lui qui a retracé ta vie, une vie chère aux Dieux, et a écrit pour les hommes à venir, ce monument de tes vertus. »

La Biographie de Proclus par Marinus avait été déjà, avant Fabricius, imprimée trois fois, mais toujours avec des lacunes considérables. Ce savant, en 1700, en a donné une édition complète, l'a traduite en entier, annotée et l'a fait précéder de Prolégomènes. Boissonnade en a publié en 1814, à Leipzig, sur des manuscrits soigneusement collationnés, une édition corrigée des erreurs qui avaient échappé à Fabricius, et enrichie de notes savantes.

COMMENTAIRE DE PROCLUS[1] SUR LE PARMÉNIDE

Sept Livres sur le Parménide (2)

PREMIER LIVRE

§ 1. Je prie tous les Dieux et toutes les Déesses[3] de guider ma raison vers la recherche que je me propose, d'allumer en moi la vive lumière de la vérité pour permettre à ma pensée d atteindre la science même des êtres, d'ouvrir les portes de mon âme pour qu'elle puisse recevoir la divine doctrine de Platon; de m'élever à la connaissance[4] de la splendeur de l Être, en faisant tomber toutes les opinions incertaines et erronées qui ont pour objet les non êtres, par une étude très intellectuelle des êtres, qui seuls nourrissent et arrosent

1 Le manuscrit 307 de Münich (ou M. S. B) porte en tête du commentaire sur le 1er Alcibiade, le titre suivant : Du très savant Proclus Diadoque Platonicien.

2 Tom. IV, éd. 1. Cousin. p. 3. éd. II Col. 918.

3 C'est presque littéralement les premiers mots de l'exorde du *Pro corona* et de notre divin La Fontaine :

> Je supplie, avant tout, les Dieux de m'assister :
> Veuillent les Immortels, conducteurs de ma langue,
> Que je ne dise rien qui doive être repris!
> Sans leur aide, il ne peut entrer dans les esprits.
> Que tout mal....

4 ὁρμήσαντας, le m. s. b. donne ὁρμείσαντας, qui, s'il était grec, donnerait un meilleur sens : *de me faire jeter l'ancre dans la connaissance de....* Mais on veut lire ὁρμισαντας.

l'aile de l'âme, comme le dit Socrate dans le *Phèdre*[1]; je prie les Dieux Intelligibles de me donner une raison parfaite, les Dieux intellectuels, une puissance capable de m'élever à cette hauteur, les Dieux qui siègent au-dessus du ciel[2] et gouvernent l'univers des choses, une activité que rien ne lasse et qui s'éloigne des connaissances matérielles; les Dieux qui ont reçu dans leur lot le monde, une vie pour ainsi dire ailée; les Chœurs angéliques, l'art d'exposer dans leur vérité les choses divines; les bons Démons, de remplir mon esprit d'une inspiration divine; les Héros, de me donner un état d'âme magnanime, grave, et haut; enfin je prie tous les genres des Dieux, sans exception, de mettre en moi une disposition parfaite à participer à la théorie profondément religieuse et mystique de Platon, qu'il nous expose lui-même dans le *Parménide* avec une profondeur en harmonie avec les choses, et qu'a développée, par ses propres idées si pures, celui[3] qui s'est pour ainsi dire véritablement laissé emporter avec Platon, par l'ivresse bachique[4], qui est rempli de la vérité divine, qui est devenu pour nous le chef de cette doctrine, et l'hiérophante de ces pensées divines, que j'appellerais volontiers le Type de la philosophie, venu parmi les hommes, comme un bienfaiteur des âmes d'ici-bas pour tenir lieu des statues, des temples, et de toutes les cérémonies religieuses, et pour guider dans la voie du salut les hommes qui vivent aujourd hui et ceux qui naîtront après eux[5]. Enfin je prie les meilleurs

1 πτέρωμα, — Proclus répète le mot dans son commentaire sur l'*Alcibiade*. Creuzer (t. I. p. 29) imprime dans son texte πτερόν; mais il signale dans ses notes la leçon πτέρωμα, employée par Platon (*Phæd.*, 246 éd.). « τρέφεται καὶ αὔξανεται τὸ τῆς ψυχῆς πτέρωμα, concurremment avec πτερόν (id., *id.*, 251. b.) ἡ τοῦ πτέρου φύσις ἄρσεται. Cousin voulait lire ὄμμα, parce que tous les manuscrits donnent cette leçon qui est confirmée par la version latine du traité *de Malor. subsist.* Col. 251. « Quibus nutritur animæ *oculus* et rigatur.»

2 Cous. t. IV. 4.

3 Syrianus.

4 ὁ συμβακχεύσας.

5 Proclus exprime, dans des termes aussi exagérés, son admiration pour Syrianus dans la *Théologie Platonique* 1. I, παρ'ων (Plotin et les autres philosophes), τὸ γνησιώτατον καὶ καθαρώτατον τῆς ἀληθείας φῶς τοῖς τῆς ψυχῆς κόλποις ἀχραντως ὑποδεξαμενος ὁ μετὰ θεοὺς ἡμῶν τῶν καλῶν παντων καὶ ἀγαθῶν ἡγεμὼν, τῆς τε ἄλλης ἁπασης ἡμᾶς μετοχους κατέστησε τοῦ Πλατωνος φιλοσοφίας καὶ κοινωνους τῶν ἐν ἀπορρήτοις παρα των αὐτοῦ πρεσβυτέρων μετείληφε, καὶ δη καὶ τῆς των θειων μυστικῆς ἀληθειας συγχορευτας ἀπέφηνε. Conf. Marinus, *V. Procli.*

d'entre nous de m'être propices, de me servir de chorèges, et de me prêter avec bonne grâce la lumière qui est en eux, la lumière qui nous élève en haut.

Et toi, qui possèdes une raison vraiment digne de la philosophie, toi le plus cher de mes chers amis, Asclépiodote[1], reçois d'un cœur parfait[2] le présent que je te fais d'un cœur parfait, et admets-le dans le repli le plus intime de ton âme.

Avant de commencer à examiner les autres parties de la théorie, je veux expliquer la disposition dramatique du dialogue, pour ceux qui ont le goût de ces sortes de détails.

§ 2. C'était la fête des Grandes Panathénées que les Athéniens de ce temps célébraient avec un appareil plus grand que les petites, qu'ils nommaient ainsi parce que les honneurs y étaient rendus à la Déesse avec moins de pompe, et parce que ces deux fêtes avaient lieu à des intervalles plus grands et plus petits.[3] Dans le temps qu'on célébrait cette fête, comme je viens de le dire, arrivèrent à Athènes, Parménide et Zénon, l'un le maître, l'autre le disciple, tous deux d'Élée et de plus appartenant tous deux à l'École Pythagoricienne, comme Callimaque l'a raconté quelque part[4]. Étant donc venus d'Élée en Italie pour adorer la Déesse et pour rendre service à ceux des Athéniens qui étaient propres à la science des choses divines, ils logèrent en dehors du Céramique[5] où ils les invitèrent tous et les attirèrent auprès d'eux. Beaucoup se rendirent à leur appel et entr'au-

1 D'Alexandrie, disciple de Proclus, nommé avec distinction par Simplicius, mais assez malmené par Damascius. (*Vit Isid.*, 116. 139) quoiqu'il l'appelle ailleurs (§ 160) grand : ὁ ἐπὶ θυγατρὶ γαμβρὸς τοῦ μεγάλου Ἀσκληπιοδότου.

2 T. IV. 5. Col. 619.

3 Les grandes, qui avaient lieu à la 3e année de chaque Olympiade, duraient plusieurs jours; les petites, un seul et étaient annuelles.

4 Il s'agit du grand grammairien Callimaque qui vivait au temps de Ptolémée Philadelphe (285+247). Il était auteur de nombreux écrits touchant l'histoire de la philosophie. Conf. Ionsius, lib. II. c. V. p. 133 s. q. q. Proclus l'attaque vivement dans son commentaire sur le *Timée* (28. c.) : μάτην οὖν φληναφοῦσι Καλλίμαχος καὶ Δοῦρις, ὡς Πλάτωνος οὐκ ὄντος ἱκανοῦ κρῖναι ποιητάς. Les manuscrits C. et D. et Gogava donnent Νικόμαχος, « quæ lectio non contemnenda », dit Cousin. Car Nicomaque était un Pythagoricien et est mentionné par Proclus, *in Tim.*, 144, f. et 215 C.

5 C'était un quartier d'Athènes, placé au N. de la ville, et dont une partie était au dedans, l'autre en dehors des murs.

tres Socrate, alors jeune, mais dont le génie se montrait supérieur aux autres. Un jour qu'ils étaient réunis, Zénon leur lut un livre dans lequel il s'efforçait de montrer combien de difficultés et quelles graves difficultés résultent du système qui soutient la pluralité des êtres. Car Parménide posant, dit on[1], la théorie de *l'être un*, et exposant cette thèse comme lui appartenant en propre et à lui seul, tous les gens ineptes qui prirent connaissance de cette doctrine, en faisaient des gorges chaudes, et entr'autres ridicules raisons, objectaient que si l'être est un, il n'y a pas à la fois un Parménide et un Zénon, que si Parménide est, Zenon n'est pas, et que si Zénon est, Parménide n'est pas.

C'est par de tels arguments qu'ils essayaient de ternir la doctrine dont ils étaient incapables de comprendre la vérité. Zénon ne voulant pas prendre ouvertement la défense de la doctrine de son maître, parce qu'elle n'avait pas besoin d'être prouvée par un autre, mais désireux cependant de lui apporter à la dérobée quelqu'appui, écrit un livre dans lequel il démontre merveilleusement qu'il résulte des conséquences non moins difficiles à admettre, du système qui pose la pluralité des êtres, que celles qui paraissent s'opposer à ceux qui admettent que l'être est un : car il prouvait que la même chose sera semblable et dissemblable, égale et inégale, et qu'il en résultera une suppression absolue et complète de l'ordre des êtres et une confusion pleine de désordre de toutes choses ; et s'il faut dire d'avance mon opinion, je pense qu'il a raison, car il faut que l'être soit un et plusieurs, toute monade en effet a quelque pluralité qui lui est accouplée : et toute pluralité est enveloppée par quelque monade qui lui est propre, et puisqu'en toute chose la monade relie à elle même la cause de la pluralité, et que la pluralité ne peut être sans elle, ces grands hommes, considérant la cause incompréhensible et unie de la monade ont soutenu l'être un, parce qu'ils voyaient toute la pluralité dans l'un[2] et ont enseigné que l'un être est antérieur aux plusieurs. Car l'être, au sens éminent,

1 Cous. t. IV, 6; Col. 619.
2 T. IV, 7; Col. 620.

est un. et c'est de celui-là que procède la pluralité des êtres. Parménide n'a donc pas jugé bon de descendre jusque dans la pluralité [1]; il a pour ainsi dire jeté l'ancre dans la théorie de l'un être et a laissé de côté tout ce qui pouvait le tourner vers les pensées divisées. Mais Zénon, d'un génie d'un ordre inférieur, a voulu, lui aussi, faire de l'un être, la fin de la science philosophique, mais désirant [2] le séparer de la pluralité et prouver que cet un est, pour ainsi dire, le centre de tous les êtres, il a réfuté ceux qui posent la pluralité des êtres, et comme purgé leur entendement du mouvement qui le porte à la pluralité ; car la réfutation est une purgation, une suppression de l'ignorance, un chemin vers la vérité. Ainsi donc en retirant l'un de la pluralité des êtres, il a montré qu'il n'y avait plus en eux que confusion et désordre; car ce qui ne participe pas à l'un ne peut être ni un tout de qualité ni un tout de quantité ni être spécifié ; car toutes ces choses ne subsistent que par participation de l'un. Si on supprime l'espèce et la totalité , s'évanouit tout ordre, tout monde [3]; il ne reste plus qu'une matière mue par des forces brutales et désordonnées [4]. Celui qui supprime l'un, fait, sans en avoir conscience, la même chose que celui qui ôte Dieu du monde : les êtres seront alors ce qu'il est naturel qu'ils soient,[5] lorsque Dieu se retire d'eux comme le dit Timée quelque part [6]; c'est donc par un Dieu [7] que l'union est donnée aux choses séparées, l'ordre aux choses désordonnées, aux parties la totalité, aux choses matérielles la forme, aux choses imparfaites la perfection et à chacune de ces choses est nécessairement apporté l'un. C est donc ainsi que Zénon réfutait ceux qui posent la pluralité des êtres et se rattachait lui-même à l'un être. Il est ainsi nécessaire, si les plusieurs ne

1 Il n'a pas voulu s'abaisser, καταίναι, à discuter la thèse de la pluralité.

2 αὐτό, dans les manuscrits a. et b. Cousin, dans son texte donne ἑαυτόν, avec les autres.

3 κόσμος, qui implique l'idée d'ordre, de convenance, d'harmonie des parties.

4 *Tim.*, 30. a.

5 Le texte est incertain. Cousin lit : οὕτως οὖν ἔξειν; Stallbaum, ἕξει.

6 *Tim.*, 53. b. ἴχνη μὲν ἔχοντα αὑτῶν ἅττα παντάπασι μὴν διακείμενα ὥσπερ εἰκὸς ἔχειν ἅπαν ὅταν ἀπῇ τινος θεός.

7 T. IV, 8, col. 621.

sont pas, ou qu'il n'y ait absolument rien, ou que l'être soit un. De sorte qu'il finissait par embrasser le principe de son père, Parménide, puisqu'il voyait la pluralité dans l'un selon la cause, et ne pouvait pas maintenir l'un dans la pluralité seule, car celui-ci est par soi-même avant la pluralité, et celle-là est nécessairement ce qu'elle est par l'un.

§ 3. C'est sur ce sujet qu'il avait écrit le livre dont il donnait lecture à tout le monde. Socrate ayant entendu cette lecture et toutes les difficultés que Zénon disait être les conséquences nécessaires du système qui pose la pluralité des êtres, détournant la question de la recherche sur l'un et la pluralité des êtres, et l'amenant à l'union et à la division des espèces, dit qu'il n'a rien d'étonnant que l'on puisse prouver que la même chose soit semblable et dissemblable, égale et inégale; car l'à droite et l'à gauche, c'est la même chose, et parmi les choses sensibles il y en a beaucoup qui sont dans ce cas, c'est-à-dire qui admettent naturellement avec la pluralité, les espèces unifiantes, par quoi chacune est à la fois un et plusieurs; mais il estimait que l'étonnant serait de prouver comment, dans les espèces intelligibles la même est égale et inégale, semblable et dissemblable [1]; car il voyait bien que Parménide posait la pureté sans mélange des espèces; mais il pensait qu'il fallait aussi maintenir la pluralité des êtres séparés; il lui semblait donc qu'il fallait porter l'examen sur les intelligibles au lieu des sensibles, et voir là comment se comporte, dans chacune des espèces, le mélange et la distinction; car dans les sensibles, il était évident que la chose avait lieu par suite de la nature qui est leur substrat. Socrate soulève ici ces mêmes recherches philosophiques que plus tard, avancé en âge, il aborde dans le *Philèbe* [2]: il dit en effet que c'est une vérité vulgaire comment, dans les choses composées, la même est un et plusieurs, mais qu'il était intéressant d'examiner ce qu'il en est dans les monades spécifiées.

§ 4. Sur ces paroles de Socrate, Parménide reprenant la conversation, lui demande s'il est réellement convaincu qu'il

1 T. IV, 9, col. 621.
2 *Phileb.*, 12. a. b. c.

y ait de ces espèces intelligibles, et quelles raisons l'ont amené à le croire. Socrate lui ayant répondu qu'il était très fermement partisan de cette hypothèse, Parménide soulève à cet égard les difficultés suivantes, à savoir, s'il y a ou non des espèces de tous les êtres, comment elles sont participées par les choses sensibles, et comment elles se comportent par rapport à nous : et c'est ainsi qu'une discussion approfondie est soulevée par Parménide, portant sur les difficultés relatives à la théorie des idées. Comme Socrate se montre hésitant sur ce point, Parménide lui conseille, avant d'aborder la théorie générale, de s'exercer dans la dialectique, puisqu'il est amoureux de la connaissance vraie des êtres; car c'est là la science qu'il appelle la Dialectique, dont Socrate lui-même nous entretient ailleurs encore, mais surtout dans la *République*, dans le *Sophiste*, dans le *Philèbe*[1].

§ 5. Comme celui-ci lui demande quelle est donc cette science, et se déclare prêt à accepter la doctrine de ces philosophes, Parménide lui expose cette discipline que Socrate en maints ouvrages a, lui aussi, célébrée. Car, dans le *Phédon*[2], où il en distingue le rôle de celui de l'art de contredire, il dit qu'il faut toujours, après avoir posé une hypothèse, qu'on pousse la discussion jusqu'à ce qu'on soit arrivé, de plusieurs hypothèses, à une vérité qui se suffise à elle-même[3]; j'entends par là, inconditionnée; qu'après avoir posé quelque proposition, qui doit faire l'objet de la discussion, on divise cette hypothèse par la proposition contraire, c'est-à dire, comme le prescrit Parménide, qu'on dise que la chose est ou n'est pas; puis, ayant admis qu'elle est, qu'on recherche quelles en sont les conséquences positives et quelles négatives, et les conséquences à la fois positives et négatives; car les unes sont absolument étrangères à chacune des choses posées; les autres en sont la conséquence nécessaire; les autres, pour ainsi dire, peuvent se trouver ou ne se trouver pas en elle; ensuite que chacune de ces trois alternatives doit être divisée en quatre; car il faut

1 T. IV. 10. col. 622.
2 *Phædon.*, 101, d.
3 ἱκανόν. La raison suffisante à tout expliquer

examiner, l'une d'elles étant posée être, quelle chose résulte pour elle [1], par rapport à elle-même et par rapport aux autres, et quelle chose résulte pour les autres par rapport les uns aux autres et par rapport à la chose posée; et inversement [2], quelle chose ne résulte pas pour elle par rapport à elle même et par rapport aux autres et quelle chose ne résulte pas pour les autres par rapport les uns aux autres et par rapport à la chose posée; troisièmement, quelle chose résulte pour elle et quelle chose ne résulte pas pour elle par rapport à elle-même et par rapport aux autres, et quelle chose résulte pour les autres et quelle chose ne résulte pas pour les autres par rapport à eux-mêmes et par rapport à la chose posée.

Voilà donc douze modes selon lesquels il faut pratiquer la recherche, et il y en a autant d'autres, quand la chose est posée ne pas être: de sorte que d'une seule hypothèse, naissent d'abord deux, d'où l'on tire trois autres hypothèses de chacune des deux [3]; puis dans chacune des trois, quatre, de sorte que dans chacune des deux hypothèses, on en pose en tout douze : et si tu veux encore morceler chacune d'elles, tu en verras naître un si grand nombre qu'on ne pourra pas les compter. C'est à travers ces hypothèses qu'il faut se frayer un chemin, en suivant les nombres que nous venons de dire, à savoir les dyades, les triades, les tétrades, les duodécades, jusqu'à ce que nous soyons arrivés au haut de notre course, à l'inconditionné en soi, qui est avant toute hypothèse.

§ 6. Après l'exposition de cette méthode, Socrate en admire la rigueur scientifique, se montre émerveillé du procédé d'enseignement tout intellectuel de ces philosophes, qui est la marque distinctive de l'École Éléatique [4], comme on dit qu'une autre caractérise l'École Pythagoricienne, qui veut élever l'esprit par les mathématiques [5], qu'une autre caractérise

1 τί ἕπεται αὐτῷ.
2 T. IV. II. col. 623.
3 Cousin lit : καθ'ἑκατέραν au lieu de καθολικωτέρας, que garde Stallbaum.
4 T. IV. 12. col. 623.
5 Procl., *in Tim.*, 40 b. « Car Timée lui-même, en parfaite communion avec la philosophie Pythagoricienne, pour expliquer la nature, tirera ses arguments des nombres et des figures, comme en étant les images. »

l'École d'Héraclite[1], qui veut mener à la connaissance des êtres par l'étude des mots. Dans son admiration, il veut que par un exemple on lui prouve plus solidement cette méthode, et que Zénon, choisissant une certaine hypothèse, démontre en elle l'exactitude de la méthode exposée en la mettant en œuvre, ce qui est arrivé dans le *Sophiste*, où l'Étranger éclaircit la méthode de division par l'examen du pêcheur et du sophiste[2]. Zénon déclare que cette entreprise est au dessus de ses forces et réclame la personne de Parménide lui-même. Il invite donc le chef de l'École à se charger d'un tel exposé. Parménide prend ensuite la parole et cherchant sur quelle hypothèse il fera l'épreuve pratique de sa méthode : Voulez-vous, dit-il, que nous posions mon hypothèse de l'un, s'il est ou s'il n'est pas, et que nous recherchions ce qui en résulte pour lui et ce qui n'en résulte pas, et ce qui à la fois en résulte et n'en résulte pas pour lui, par rapport à lui-même et par rapport aux autres, et pour les autres par rapport les uns aux autres et par rapport à lui. Les auditeurs acceptant cette proposition, celui-ci examine chacune des deux hypothèses selon les douze modes : c'est en considération de ces modes que quelques-uns ont cru que le nombre total des hypothèses s'élevait à vingt-quatre : nous nous réservons de contester cette opinion, quand nous traiterons des hypothèses, et nous distinguerons les modes dialectiques et ce qu'on appelle les hypothèses. Venons maintenant au sujet traité.

§ 7. Cette conférence[3], comme nous l'avons dit, a lieu entre Parménide et Zénon d'une part, et de l'autre Socrate encore jeune, mais esprit doué d'un beau génie, et quelques autres : Pythodore, fils d'Isolochus, auditeur de Zénon, comme nous

1 Procl., *in Cratyl.* p. 3. Boissonnade : « De même que dans le *Parménide* il nous enseigne toute la dialectique, non la dialectique nue et vide (formelle), mais accompagnée de la théorie des êtres, de même ici il explique la propriété vraie des mots en l'accompagnant de la science des choses. » Id. *id.*, p. 4. « Cratyle, de l'école d'Héraclite, que Platon avait entendu, disait que tous les mots sont d'institution naturelle, φύσει; car ceux qui ne sont pas faits par la nature ne sont pas des mots, comme nous disons que celui qui dit une chose fausse ne dit rien. »

2 *Soph.*, 221. b.

3 T. IV. p. 13. col. 623.

l'avons appris dans l'*Alcibiade* [1], est lui aussi un des assistants à l'entretien, quoiqu'il y assiste absolument silencieux et ne prenne aucune part aux discours, comme Socrate qui ne cesse ou d'interroger ou de répondre. Mais, après avoir entendu les discours prononcés, comme Aristodème dans le *Banquet* où il rapporte (à Apollodore) les discours tenus sur l'Amour [2], il fait à Antiphon le récit de l'entretien. Cet Antiphon était un Athénien très fier de la noblesse de sa race, et, à cause de cela même, s'occupant beaucoup de l'art hippique, ce qui était un goût héréditaire dans la noblesse à Athènes : il était frère de Platon par sa mère, comme il le dit lui-même [3]. Antiphon de son côté raconta lui-même les discours qu'il avait entendus (de Pythodore) à d'autres personnages de Clazomène qui se mêlaient de philosophie, et qui, appartenant à l'École d'Anaxagore, étaient venus à Athènes. Ce récit est donc l'exposition de la troisième conférence. A ce récit est présent un certain Céphale, qui était également de Clazomène et qui avait entendu les discours de la bouche d'Antiphon ; il les reproduit sous forme narrative, et sans d'ailleurs les adresser à des personnages déterminés, fait connaître la conférence par un simple récit. Car il n'est plus dit à qui adresse la parole ce Céphale, qui se borne à reproduire les discours qu'il avait entendus d'Antiphon qui, de son côté les tenait de Pythodore, lequel à son tour avait entendu Parménide. Ainsi donc la première conférence [4] contient les principaux et les vrais personnages et la première scène de l'entretien. La seconde est celle de Pythodore qui reproduit la première, et se borne pour ainsi dire à raconter tout ce qui s'y était passé. La troisième est celle d'Antiphon qui rapporte à Céphale et, comme nous l'avons dit, aux philosophes de Clazomène, ce que lui avait raconté Pythodore : la quatrième et dernière enfin est le récit fait par Céphale des discours qui lui avaient été transmis par Antiphon et qui a lieu devant des spectateurs qui ne sont pas déterminés.

1 Plat., *Alcib.*, p. 119. a.
2 *Conv.*, p. 176. b.
3 *Parm.*, 126, c.
4 Cous. t. IV. p. 14. col. 625.

§ 8. De ces quatre conférences — car il nous faut maintenant traiter de leur rapport de ressemblance avec les choses, en commençant par l'examen contenu, dans le dialogue, de la théorie des Idées, qui frappe tellement tous les yeux que quelques-uns ont donné pour titre au dialogue : *Des Idées* [1]. — De ces quatre conférences, il faut dire que la dernière imite la spécification qui procède dans les sensibles : car Céphale n'adresse la parole à aucune personne déterminée parce que ce qui admet l'élément sensible est indéterminé, inconnaissable et sans forme [2]. La conférence qui précède celle-ci, est l'image, dans les substances physiques, de l'hypostase des espèces; car c'est avant les choses physiques que les natures, soit universelles, soit particulières, ont reçu des intelligibles les raisons selon lesquelles elles dirigent les choses sensibles, les engendrent éternellement, en font des animaux, les conservent en les maintenant dans leur essence [3], et à ces natures sont analogues ces philosophes [4] qui sont héritiers de la philosophie d'Anaxagore. La conférence antérieure à cette dernière, imite la diversité des espèces qui procède d'en haut, par la démiurgie, dans les âmes : car en ces âmes sont psychiquement les raisons dont le démiurge a rempli leur essence, comme le *Timée* nous l'enseigne [5], et auxquelles on peut très naturellement comparer les discours adressés à Antiphon [6]. Car les âmes sont figurées par les attelages ailés des chevaux et des cochers. Enfin la première de toutes les con-

1 V. plus loin t. IV. p. 21. Cous.

2 Stallbaum fait ressortir ici la puérilité, le vide et l'obscurité de ces explications allégoriques poussées à outrance. Il a raison; mais il faut remarquer que, par cette méthode, Proclus est obligé d'entrer dans des détails précis, qui éclairent toutes les parties du système Alexandrin.

3 συνέχειν, tenir ensemble; c'est la force d'adhérence et de cohésion des parties, qui maintient l'être en lui-même, l'empêche de se disperser et se dissoudre, et par là le conserve.

4 T. IV. 15. col. 626.

5 Plat., *Tim.*, 41. c. « Tournez-vous, comme il est selon la nature, vers la démiurgie des êtres, imitant la puissance que j'ai mise en acte, quand je vous a fait devenir. » Conf. Procl., *in Tim.*, 309 : « les ordres que le démiurge donne dans son discours aux jeunes Dieux, sont des hypostases que le ciel a reçues le premier et éminemment, et selon lesquelles les jeunes Dieux vont procéder à la démiurgie des espèces mortelles ».

6 Les manuscrits c. et d. donnent en marge : « Pythodore est les êtres; Antiphon l'âme; Céphale, la nature. »

férences est analogue au diacosme des espèces dans les êtres véritablement êtres. Car c'est là qu'est la première tétractys [1] et tout le nombre des espèces divines soit intelligibles soit intellectuelles; et c'est par elles que les âmes ont été remplies des raisons qui leur sont propres et avantageuses, que les natures ont été remplies des raisons capables d'activité, que les masses des corps ont été remplies de la spécificité sensible; et de même que les mêmes idées, λόγοι, se sont suivies dans les quatre conférences, mais d'une manière propre et en rapport intime à chacune : éminemment dans la première; car c'est là que sont les raisons premières; secondairement, dans la seconde, où la procession des raisons est accompagnée de la mémoire et de l'imagination; au troisième degré, dans la troisième: car il y a là le souvenir d'un souvenir : au dernier rang enfin, dans la quatrième; car c'est ici qu'est le dernier souvenir :

§ 9. De même aussi toutes les espèces sont en tout, mais d'une façon propre à chaque ordre; car les unes sont êtres éminemment êtres et, comme le dit Socrate, sont en soi et par elles-mêmes dans les intelligibles [2] : il n'y a rien là qui soit image [3], comme non plus, dans la première conférence, les raisonnements n'ont pas procédé par l'imagination et la mémoire; car la mémoire est une image des choses rémémorées. Les espèces dans les âmes sont au deuxième rang, et ont l'être selon la perfection, et c'est par là qu'elles sont images des intelligibles : ainsi par conséquent la deuxième conférence est accompagnée de mémoire et d'imagination. Les espèces dans les natures sont encore plus images comme images d'images; car c'est par les espèces psychiques que la génération et l'être subsistent dans les raisons physiques. Les espèces sensibles, les dernières de toutes, et qui sont uniquement cela, *images*, aboutissent à la fin dans l'inconnaissable, dans l'indéterminé

1 Iambl., *Vit Pyth.*, § 150.

Ναὶ μὰ τὸν ἀμετέρας σοφίας εὑρόντα τετρακτύν.
παγὰν ἀενάου φύσεως ῥιζώματ' ἔχουσαν.

2 Il y a une légère incorrection dans le texte, que Cousin fait disparaître en ajoutant καὶ, et qu'on effacerait encore mieux en supprimant l'un des deux ἐστί.

3 T. IV. 16. col. 627.

et n'ont plus rien après elles-mêmes, car c'est par elles que se terminent toutes les raisons. Et ce qu'il y a ici d'admirable, c'est que celui qui tient la seconde conférence ne se borne pas à rapporter les raisonnements tout nus, mais il introduit, au milieu, et les personnages et les événements; celui qui tient la troisième conférence [1] rappelle ce qui s'est dit et passé dans la première de toutes et dans la deuxième; celui qui fait la quatrième rappelle tous les personnages qui ont figuré, et les idées qui ont été émises dans la première, la deuxième et la troisième, afin que les choses premières soient partout présentes jusque dans les dernières, que les deuxièmes soient dans les premières selon la cause : —car c'est là, dans la deuxième conférence, que Pythodore remplit le rôle d'orateur,— et qu'elles descendent et pénètrent dans tout le reste ; que les choses du troisième rang à leur tour, soient également dans les deuxièmes : — car c'est là [2] qu'Antiphon est le protagoniste de la troisième, — et prolongent l'influence et l'action des premières jusque dans les dernières.

§ 10. Voilà tout ce que nous avions à dire tout d'abord en abordant la doctrine du dialogue : et s'il faut expliquer rationnellement les personnages, il me semble que Parménide lui-même joue un rôle analogue à la raison imparticipable et divine, à la raison qui, selon sa propre pensée, est unifiée à l'être même, le véritablement être, ou même analogue à l'être même sur lequel il apporte surtout l'effort de son esprit et qu'il appelle un. Le rôle de Zénon est analogue à la raison participée par l'âme divine, remplie des espèces intellectuelles, qu'elle a reçues selon la substance de la raison immatérielle et imparticipable : c'est pourquoi il tend ardemment à s'arracher à la pluralité pour se porter à l'un être, imitant celui qui l'a précédé, [3] et auquel il rapporte son propre perfectionnement, ou si tu veux te représenter par une image ce perfectionnement, dis que ce personnage qui se plaît à synthétiser

1 Les manuscrits c. et d. donnent du passage suivant une variante négligeable et négligée par Cousin.

2 T. IV. 17. col. 627.

3 Son maître, qui est son modèle.

les contraires et à voir les raisons pour et contre en chaque thèse [1], imite la vie qui vient après l'être [2], de même que la vie qui vient immédiatement après l'Être, présente pour la première fois la manifestation des contraires, c'est-à-dire à la fois du repos et du mouvement. Socrate à son tour ressemblerait à la raison particulière, ou à la raison purement raison : à ces personnages a été coordonnée l'une de ces raisons, celle qui est selon l'analogie de l'être, et l'autre, qui est selon l'analogie de la vie [3]. C'est pourquoi elles ont une si grande affinité avec Parménide et Zénon, et remplissent avec eux la première conférence que nous avons dite être l'image des êtres véritablement êtres [4], comme elle-même est le plérôme de la substance indivisible, et elle [5] nous est présentée comme absolument opposée à admettre l'hypothèse des *Idées*. Car quelle autre chose convient à la raison particulière, que de voir et de montrer aux autres les espèces divines ? Mais ces trois personnages nous apparaissent gardant l'analogie que voici : l'un à l'être, l'autre à la vie, l'autre à la raison, ou encore : l'un, à la raison universelle et imparticipable [6]; l'autre à la raison participable; l'autre à la raison qui est à la fois participable et imparticipable. Jusqu'ici leur nature reste indivisible, car toute raison est universelle

1 Stallbaum croit à une altération du texte, qui est assez obscur en effet : « Hic quoque locus labem contraxit, quandoquidem ante τὸν ἄνδρα τοῦτον χαίροντα, plura interciderunt. « J'ai cherché à découvrir un sens acceptable au texte que conserve Cousin, sans aucune observation.

2 L'ordre des trois principes est, l'un, l'être, la vie.

3 T. IV. 18. col. 628.

4 Le texte est obscur. Stallbaum lit τεταχατον au lieu de τέτακται. Les manuscrits c. et d. donnent εἷς au lieu de οἷς ἐκείνων, ὁ μὲν...

5 C'est évidemment de Parménide et de Zénon qu'il s'agit; mais par suite de l'analogie poussée à outrance, qui les confond pour ainsi dire avec la *raison*, ὁ νοῦς ἐκείνοις ἄγαν τοῖς ἀμφὶ Παρμενίδην καὶ Ζήνωνα, c'est la raison ainsi personnifiée qui repousse la théorie des Idées.

6 Procl., *Inst. Theol.*, XXIII. « L'imparticipable fait fonction de monade, parce qu'il est relatif à lui-même et à lui seul, et non à un autre, qu'il est séparé du participant et élevé au-dessus de lui, et qu'il engendre les choses qui peuvent participer. » Taylor annote ce passage ainsi : « The imparticipable is that which is not consubsistent with a subordinate nature. Thus imparticipable intellect is the intellect, which is not consubsistent with soul, but is exempt from it (ἐξῃρημένον), and imparticipable soul is the soul which is not subsistent with body, and so in other things ». Conf. plus loin.

et imparticipable ou universelle et participable, [1] ou particulière et participable: car la particulière n'est pas imparticipable.

§ 11. Des trois personnages qui exposent, la conférence [2], Pythodore est analogue à l'âme divine, et il assiste à la première conférence ; il est rempli de raisons bienheureuses [3], comme l'âme divine, des espèces intellectuelles, car c'est elle, comme le dit Socrate dans *le Phèdre* [4] qui monte au repas et au banquet, à la suite du grand Zeus ; mais il y assiste silencieux, parce que toute cette partie de la conférence convient à la nature indivisible des êtres, et a certainement de l'analogie avec l'ordre angélique, parce qu'elle expose principalement toute la connaissance de ces êtres divins. Antiphon est comparable à l'âme démonique, qui prend contact avec la nature, qui réveille la nature : c'est pourquoi il doit être un homme ayant la passion des chevaux, comme cette espèce d'âme veut mener l'élément irrationnel, et le conduire selon sa propre volonté [5] : il est rempli des discours reçus de Pythodore dans la deuxième conférence et en remplit les philosophes venus de Clazomène, parce que l'âme de cette espèce, qui a un rang intermédiaire, est remplie des espèces de l'ordre supérieur et remplit elle-même la nature des espèces qui lui appartiennent en propre. Céphale et les philosophes de Clazomène sont analogues aux âmes particulières, et font pour ainsi dire partie de la même cité [6] et ont un droit égal à se présenter ici, en tant qu'ils sont des espèces de physiciens [7].

1 ἢ ὅλος μεθεκτὸς, ces mots sont omis dans les manuscrits c. et d.
2 ἀφηγουμένων.
3 μακαρίων.
4 P. 227, b.
5 T. IV. 19. col. 629.
6 Au lieu de συμπολιτευόμενοι, que donne Stallbaum, Cousin lit συμπολιτευομένας. Il faudrait alors sous-entendre εἰκάζονται ou ἀνάλογοι, comparables aux âmes particulières qui sont en commerce intime avec la nature : ce qui est un meilleur sens, confirmé par la glose marginale des manuscrits c. et d., laquelle résume tout ce passage : « Parménide est analogue à la raison imparticipable et divine, Zénon à la raison participable par l'âme, ou à l'être même, ou à la vie qui vient après l'être ; Socrate, à la raison particulière imparticipable ; Pythodore, à l'âme divine ou à l'ordre angélique ; Antiphon, à l'âme divine, qui met en éveil la nature ; Céphale, aux âmes particulières ».
7 La phrase εἶναι τὴν ὁμοίαν ἔχοντες ἐν τούτοις χώραν, obscure en soi, est en outre inachevée, si on adopte le texte de Stallbaum.

§ 12. Car toute l'École Ionique a ce même caractère et ne ressemble pas à l'École Italique. Celle-ci se hausse fréquemment à la substance des intelligibles...(Ici une lacune)... qui voit toutes les autres choses selon la cause. L'École Ionique a tourné ses regards sur la nature, sur les activités et les passivités physiques, et a mis là la philosophie entière. L'École Attique tient le milieu entre les deux autres : elle corrige la philosophie Ionienne et développe la théorie Italique [1] C'est ainsi que Socrate dans le *Phédon* [2], reproche à Anaxagore de ne pas se servir du tout de la raison [3], et de ne donner pour causes de la nature des choses que l'air, ou des états, διαθέσεις, constitutifs [4] ou des agents de cette espèce. Dans le *Sophiste* [5], il invite le savant Éléate à lui faire connaître la philosophie de son pays. Mais là il traite la chose divisément, comme nous disons; ici le sujet amène à Athènes les gens d'Italie afin qu'ils communiquent aux gens d'Athènes les doctrines mêmes de leurs compatriotes; il y amène les gens d'Ionie, afin qu'ils prennent connaissance des théories Ioniennes; car Clazomène est une ville d'Ionie et Élée, une ville d'Italie, et de même que toutes les espèces physiques participent des intelligibles par l'intermédiaire des psychiques, de même cette scène fait connaître aux philosophes Ioniens l'Italie, car elle les amène à Athènes, où, par l'intermédiaire des Attiques, elle leur fait participer aux idées époptiques [6].

Mais sur la disposition des faits et l'arrangement des quatre conférences, sur le rang des personnages et de leur rapport

1 La glose marginale des manuscrits c. et d. : « L'école Ionique s'occupe de la physique; l'Italique des intelligibles; l'Attique tient le milieu.

2 P. 98, c.

3 T. IV. 20, col. 629.

4 Arist. *Met.*, V. 1022, b. 1. διάθεσις est l'ordre d'une chose qui a des parties, ordre selon, le lieu τόπον, ou selon la puissance, δύναμις (c'est-à-dire l'ordre par lequel une chose est posée comme supérieure, une autre comme plus faible) ou selon l'espèce, κατὰ τὸ εἶδος (c'est-à-dire l'ordre du genre et des différences dans la constitution de l'idée)., Trendel., *Hist. des Categories* p. 96. « Unter κατ'εἶδος, he Ordnung des Begriffs zu verstehen ist, die sich, in der Merkmalen als seinen Theilen darstellt, so ist dadurch das Wesen selbst determinirt. » — L'ἕξις s'en distingue en ce qu'elle a une durée plus longue et est plus stable, μονιμώτερον.

5 Initio.

6 A la philosophie contemplative, ou de vision mystique.

avec les choses du Tout, [1] pour ceux qui veulent et qui peuvent en partant de la discussion sur les idées, voir et contempler les êtres, chacun suivant leur ordre, ce que nous avons dit suffit.

§ 13. Après ces préliminaires, il nous reste nécessairement à examiner le but et à voir comment tout cela est rattaché au but unique du dialogue, but qu'expose l'entretien; car tout ce que nous avons dit jusqu'ici, n'était dit qu'en vue de l'exorde du dialogue, c'est-à dire de la discussion sur les Idées [2], dont quelques-uns de nos prédécesseurs [3], ont voulu, comme nous l'avons déjà dit, tirer le titre de l'ouvrage. Car il faut, de même que des phénomènes on monte aux intelligibles, de même il nous faut, en partant des données purement circonstancielles qui servent de fondement au dialogue, nous élever à l'exposition des doctrines principales, au but unique de tout ce traité, y coordonner, autant qu'il se peut, tout le reste, personnages, occasions de temps, lieux, enfin tous les détails que nous avons considérés jusqu'ici pour eux-mêmes. Il y a eu, parmi nos prédécesseurs, quelques-uns qui ont ramené le but de ce dialogue à un pur exercice de logique [4], sans tenir compte du titre très ancien qui porte : *sur les Idées*, parce que ce titre ne répond qu'à une petite partie du dialogue, la partie de discussion, et non à la partie d'exposition [5]. Il y a donc eu des commentateurs qui ont soutenu que le but de ce dialogue est logique, comme celui qu'il a écrit dans le *Théétète* [6], pour réfuter Protagoras, qui soutenait que

1 Ce passage est cité par Proclus lui-même dans son commentaire sur l'*Alcibiade* I. p. 296, l. 4, de la 2e éd. de Cousin : δεῖν... ἕκαστον (διάλογον) ἔχειν ἅπερ τὸ πᾶν.

2 V. plus haut, t. IV, p. 14. éd. in-8, Cous.

3 T. IV. 21. Col. 630.

4 Stallbaum, relève l'importance de ce passage, où l'on voit que déjà dans l'antiquité et avant Proclus, la question de savoir quel est le but vrai du dialogue du *Parménide* était l'objet de débats nombreux et d'opinions très diverses.

Cousin, p. 631 I. I. insère ici, après les mots ἀπέπεμψαν γυμνασίαν, tout un segment de phrase, que tous les manuscrits et Stallb. p. 483. I. 8. placent un peu plus loin, après les mots πρὸς οὓς ἀγωνίζεται, où elle rompt le lien des idées. M. Cousin n'a donc pas eu tort de la déplacer; mais il aurait bien dû avertir le lecteur et donner ses raisons dans une note explicative. Voir plus loin p. 62.

5 Je lis ὑφηγητικόν au lieu de ἡγητικὸν.

6 *Theæt.* p. 152. a.

l'homme est la mesure de toutes choses, en montrant que celui-ci n'est pas plus mesure de toutes choses que le cochon et le cynocéphale, parce que, négligeant le fond des choses, ils n'ont voulu voir que les arguments apportés dans l'une comme dans l'autre hypothèse, qui font voir les conséquences qui résultent de ce qu'on pose tantôt que l'être est, tantôt qu'il n'est pas [1]. De ceux-ci, je veux dire, de ceux qui prétendent que le but en est purement logique, les uns croient que Platon l'a écrit pour contredire Zénon, en essayant, sur l'hypothèse la plus difficile, celle des intelligibles, de mettre à l'épreuve la diversité des conséquences qu'on peut en déduire. C'est pourquoi il amène la présence de Zénon, qui expose tous ces raisonnements sur les choses sensibles et montre qu'en eux se rencontrent et se choquent les contraires. Car ils disent que Platon a l'habitude de présenter la réfutation des autres doctrines de trois manières : d'abord [2], en imitant les théories des écrits de ses adversaires, en poussant jusqu'aux extrêmes conséquences cette imitation, et ajoutant ce qui manque à leurs raisonnements : c'est ainsi manifestement que, pour rivaliser avec Thuydide, il a écrit *le Ménéxène* [3]; et tout en se proposant le même but que lui, dans le discours qu'il a écrit là en l'honneur de ceux qui recevaient l'hommage d'une sépulture aux frais de l'État, par l'ordre des preuves principales [4], par l'invention de nouveaux arguments, par la clarté du style il a fait une œuvre de beaucoup plus parfaite que le discours écrit par l'historien ; ensuite en mettant en contradiction ceux contre lesquels il discute [5], en

1 Conf. Procl., *Plat. Theol.*, I. p. 17-21 répète la même opinion : « Ceux qui pensent que l'unique objet du *Parménide* n'est que la *docimasie*, δοκιμάζειν, c'est-à-dire un exercice de raisonnement pour et contre, et qu'il n'y a rien là qui touche les doctrines ineffables et intellectuelles, ont jeté un grand trouble et n'ont rien vu de ce qui appartient vraiment au dialogue. »

2 T. IV. p. 22. Col. 651.

3 Ce jugement de Proclus est intéressant; il semblerait prouver que c'est bien à Thucydide que Platon oppose son oraison funèbre. Stallbaum n'en persiste pas moins à croire que c'est Lysias dont Platon fait la critique.

4 κεφάλαια rhetoribus Græcis dicuntur loci et sedes argumentorum aut tractationis. Ernesti, *Lexic. Rhet.* Denys d'Halicarnasse (*Rhet.* 10, 15) les appelle πίστεις; Hermogène (περὶ στασ. l. I). en fait les parties des états de causes, μέρη τῶν στάσεων, « quibus ipsi status nituntur et stabiliuntur. »

5 V. plus haut.

quoi ils font ce qu'il fait ici contre Zénon ; car comme celui-ci, ayant entrepris d'attaquer sous maintes formes les partisans de la pluralité des êtres, puisque la réfutation qu'il leur oppose ne s'élève pas à moins de quarante arguments destinés à écraser les arguments contraires, a institué, en faveur de l'Un, une exposition riche en preuves diverses et nombreuses ; Platon vient, se conformant à la même méthode, engager la lutte contre celui qui a exercé sa dialectique contre la pluralité des êtres et lui montrer, sur ce même sujet, l'un, les arguments qui le contredisent ; et de même que Zénon a réfuté la pluralité des êtres en montrant qu'ils seraient à la fois semblables et dissemblables, les mêmes et autres, égaux et inégaux, de même Platon montre que l'un sera semblable et dissemblable [1], non semblable et non dissemblable, le même et non le même, autre et non autre, et ainsi de même de tous les autres prédicats, posant et supprimant les arguments contradictoires, et ne se bornant pas, comme Zénon, à les poser : en quoi il déploie une richesse de preuves beaucoup plus variées que l'abondance d'arguments par lesquels Zénon avait tellement frappé le public [2], que le sillographe lui a donné l'épithète d'ἀμφοτερόγλωσσος, le parleur à double langue, [3] et témoigne son admiration pour le talent de ce philosophe, dont il signale la très *grande et invincible force* : mais quel cri d'admiration aurait-il poussé en l'honneur de celui qui a multiplié encore les procédés de nouveaux arguments, lui qui appelle Zénon : ἀμφοτερόγλωσσον.

1 Cette période obscure, qui ne comprend pas moins de 22 lignes, procède par des participes, multipliés et accumulés, sans verbe à l'indicatif, et n'est pas vraiment construite ; on ne retrouve pas toujours à qui s'appliquent les pronoms : αὐτός et ἐκεῖνος. Proclus veut montrer que malgré ses quarante syllogismes, Zénon a trouvé dans Platon, un dialecticien encore plus riche et plus fertile que lui : il fait évidemment allusion à la discussion sur l'Un.

2 T. IV. 23. Col. 632.

3 Diog. Laërce cite (IX. 5) les vers de Timon où ce mot se trouve :

> Ἀμφοτερογλώσσου τε μέγα σθένος οὐκ ἀλαπαδνὸν
> Ζήνωνος πάντων ἐπιλήπτορος ἠδὲ Μελίσσου
> πολλῶν φαντασμῶν ἐπάνω, παύρωνγε μὲν εἴσω.

Aldobrandini traduit le dernier vers par : multis visis superiorem, paucis inferiorem : ce qui me semble un faux sens ; je traduirais : multorum visorum (σθένος) desuper,

Troisièmement [1]. (Platon), disent-ils, procède à la réfutation (de ses adversaires) à la fois par l'imitation et la contradiction : c'est le dernier point qu'ils signalent. De même, disent-ils, dans le discours contre Lysias le sophiste, en traitant le même sujet, au lieu des enthymèmes jetés par celui-ci comme au hasard, il a introduit un lien logique nécessaire entre les idées, un ordre qui fait ressembler le discours à un être vivant, au lieu de ces exordes sans méthode, il a suivi une route scientifique, commençant par des définitions, et ramenant la recherche de la qualité, τοῦ ποιοῦ, à celle de l'essence, du τί ἐστιν [2], et, au lieu de chercher à parer artificiellement son style [3] par l'abondance des noms et des verbes qui ne font que répéter la même chose, il a ajouté une riche abondance de pensées très variées : toutes choses qui montrent combien il aurait été bon que le sophiste traitât le discours sur le *non aimant* [4]. Passant ensuite à la question opposée [5] et discutant contre lui la question sur l'*aimant*, il n'a omis aucun des moyens de réfutation les plus puissants, par ses définitions, ses divisions, ses démonstrations, et usant de tous les moyens pour le contredire, il arrive parfois qu'il élève le caractère du style au-delà du ton habituel, afin de ruiner, par le genre de son discours, le genre des discours de son adversaire, par la force propre de ses arguments, la maigreur de l'autre, et en attribuant ce caractère tout nouveau à un en-

exigui autem pretii intus, riche en arguments superficiels, tout en surface, mais pauvres au fond. Plutarque (*Vit. Periclis* c. 4) signale la rage de discussion dans Zénon : ἐλεγκτικὴν δὲ τινα καὶ ὅτ' ἐναντιολογίας εἰς ἀπορίαν κατακλείουσαν ἐξασκήσαντος ἕξιν, et il cite les deux vers de Timon de Phliunte, où il met le mot πάντων au lieu de πλάτων ἐπιλήπτορος du texte de Diogène.

1 ἐκ τρίτων formule qu'a souvent reproduite Damascius.

2 C'est-à-dire à ce que les Grecs appellent θέσις : quæ ponit *quid res sit*, en opposition à l'ὑπόθεσις, quæ ponit aliquam rem esse aut non esse.

3 καλλωπίζεσθαι. Oratio artificiose elaborata et polita : καλλωπίσματα, ornatum, et mundum orationis notant. Hermogène, I. περὶ ἰδεῶν p. 38 oppose ce genre que Cicéron appelle *Floridum* au style simple et pur, τῷ ἁπλῷ et καθαρῷ.

4 *Phædr.*, 243. d. e. : « Je conseille à Lysias, dit Socrate, d'écrire le plus vite possible un discours pour montrer ὡς χρὴ ἐραστῇ μᾶλλον ἢ μὴ ἐρῶντι ἐκ τῶν ὁμοίων χαρίζεσθαι.

5 T. IV. 24. Col. 633.

thousiasme divin, il en a dissimulé la cause vraie à la multitude des auditeurs.

§ 13. Voilà donc, comme je le disais, les raisons qu'ils présentent à l'appui de leur opinion [1]. Il en est d'autres qui soutiennent que ce caractère réfutatif [2] est en désaccord avec le fond des idées et avec les personnages : avec les idées, parce que Zénon, visant le même but que Parménide, a réfuté ceux qui proclament l'existence de la pluralité des êtres, en prouvant qu'ils ne comprennent rien [3] à cet Un, par lequel les êtres plusieurs sont êtres et d'où ils tirent le même nom absolument [4] comme si quelqu'un, disant que les hommes plusieurs sont cela même hommes, n'avait pas vu [5] l'espèce une, τὸ ἓν εἶδος, de l'homme, par laquelle il se fait qu'ils sont et qu'ils sont dits : hommes ; car s'ils avaient eu la notion de cet un, ils auraient dit que les hommes en tant qu'hommes sont, non pas plusieurs, mais pour ainsi dire uns, ἑνοειδεῖς ; — avec les personnages, parce qu'il est fort peu clair, qu'après avoir appelé Parménide et Zénon, l'un l'amoureux, l'autre l'aimé, l'un le maître, l'autre le disciple, on fasse l'amoureux et le maître se répandre [6] en un tel océan de discours contre l'aimé et le disciple : non seulement c'est peu clair, mais c'est encore une grosse faute ; car c'est dire véritablement que celui là prétende avoir écrit son ouvrage pour venir au secours du discours de Parménide, et que l'autre vienne réfuter et contredire cet écrit de secours que celui-là lui apporte, avec de si nombreux arguments et si étendus.

Ils ont donc refusé de considérer cet écrit comme une réfutation, tout en disant que l'objet du dialogue est un exercice de logique ; car, pour ne prendre que de grandes divisions, puisqu'il y a dans le dialogue trois sections princi-

1 Que le sujet du Parménide est tout réfutatif.

2 ἀντιγραφή.

3 ἀνεννοήτους. Mot qui manque à nos lexiques.

4 Stallbaum dit ταὐτόν, ὅμοιον. Cousin, τὴν ἐπωνυμίαν ἔχει ταὐτὴν, ὅμοιον ὡς εἰ... Ce nom est : homme.

5 Les manuscrits donnent καθεωράκει que Cousin garde, après avoir proposé καθεωρακέναι.

6 διανέοντα : Référence au passage du *Parménide*, 137 a, où Platon lui-même dit : πῶς χρὴ τηλικόνδε ὄντα διανεῦσαι τοιοῦτον τε καὶ τοσοῦτον πλῆθος λόγων.

pales [1] (car c'est ainsi qu'ils le divisent), dont l'une développe les difficultés que soulèvent *les Idées*, l'autre contient un traité sommaire de la méthode par laquelle il estime que doivent s'exercer les vrais amis de la vérité, l'autre enfin expose et fait connaître la méthode elle même par un exemple tiré de l'Un de Parménide ; tout ainsi vise à un seul but : un exercice pratique de logique et de discussion. Car d'abord [2] cette pratique est nécessaire : et ils démontrent que pour ceux qui, sans cette pratique, abordent la recherche des êtres, les hypothèses vraies changent d'aspect, puisque même Socrate, parce qu'il a négligé cette méthode, ne peut pas défendre l'hypothèse des Idées, et cela, comme le dit Parménide [3], quoique Socrate ait un génie naturel divin, et que l'hypothèse soit très vraie. Troisièmement, ce n'est ici autre chose qu'un exemple, comme cela est dit clairement [4], pour montrer de quelle nature est la forme de cet art, afin qu'en toutes choses nous nous exercions de la même manière au moyen de cette discipline, et pour présenter quelque chose de semblable à l'exemple de la méthode de division du *Sophiste* [5] ; car de même qu'il nous explique cet art par l'exemple du pêcheur, de même il l'expose ici par l'Un de Parménide. C'est ainsi qu'en s'appuyant sur toutes les sections du dialogue, ils concluent que le but en est cette gymnastique même. Cependant ils reconnaissent qu'elle diffère de la méthode Topique d'Aristote, en ce que celle-là distingue et sépare quatre espèces de problèmes, et sur chacun d'eux découvre une abondance de raisonnements.

1 κεφάλαια.

2 Stallbaum et Cousin sont d'accord pour reconnaître ici une lacune que ce dernier cherche à combler en ajoutant : τὸ δεύτερον πειρᾶται.

3 T. IV, p. 26. Col. 634.

4 Pas expressément, du moins. Parménide se borne à dire (137 b.). βούλεσθε, ἐπειδήπερ δοκεῖ πραγματειώδη παιδιὰν παίζειν, *operosum ludere lusum*. Mais ce n'est là, observe Stallbaum, qu'une figure de rhétorique, un trait paradoxal qui fait entendre le contraire de ce qu'on dit : aussi ajoute-t-il « nihil viderunt qui hoc ex loco voluerunt demonstrare universam... disputationem nihil esse nisi dialecticum aliquod artificium, quo artes Eristicorum, imitatione scilicet delusæ, excogitarentur. » Cependant le sens de πραγματειώδη pourrait être : seria tractantem, res ipsas attingentem, et répondre au mot fameux par lequel on caractérisait la méthode de Socrate. Xenoph., *Memor.*, I. 38. ἔπαιζεν ἅμα σπουδάζων, severe ludere, comme dit Cicéron. *Or.*, II. 67. Plat., *Phileb.* 28. c. σεμνύνων ἐν τῷ παίζειν. *Gorg.*, 481. c. σπουδάζοντα ἢ παίζοντα.

5 *Soph.*, p. 221. b.

quoique Théophraste circonscrive la méthode. en réduisant la tétrade à deux problèmes seulement, desquels l'un, suivant lui, se rapporte à la définition [1] (de l'essence), l'autre à l'accident, parce qu'il fait entrer dans les problèmes relatifs à l'essence, les questions générales, et range dans les questions relatives à l'accident, celles qui sont particulières, tandis que l'autre. sur chaque problème individuellement pris, s'efforce de trouver une riche variété d'hypothèses, dont l'examen critique rend manifeste la vérité : les conséquences possibles [2], par une série d'arguments nécessitants, étant le résultat d'hypothèses possibles; les impossibles, d'hypothèses impossibles. De sorte que cette espèce de méthode [3] n'est pas étrangère à la philosophie, quoique particulièrement propre à ceux qui ne visent qu'au vraisemblable; car elle contribue à poursuivre la vérité elle-même, tout en ne nous laissant voir rien de plus élevé qu'elle même; car des thèses posées dans le dialogue, les unes prouvent qu'elle est nécessaire; les autres ont pour résultat de donner l'évidence aux règles générales qu'elle contient; les autres enfin ont pour objet d'éclaircir pleinement pour nous la méthode elle-même.

Voilà donc les raisons que présentent ceux qui soutiennent le but purement logique du dialogue, et qui n'ont que du mépris pour ceux qui, ne considérant que le personnage, tombent dans de parfaites invraisemblances.

§ 14. De ceux qui disent que le sujet est une science positive et porte sur les choses, [4] et que l'exercice logique n'est institué qu'en vue des choses mêmes, mais ne font pas entrer la connaissance de la méthode dans les plus mystérieuses et les plus profondes doctrines philosophiques, les uns ont dit que l'objet de la recherche était l'être, et comme ces philosophes appelaient Un l'être, que Platon s'est proposé de les réfu-

1 τὸν ὅρον ou θέσιν qua quid res sit, ponitur.
2 T. IV, p. 27. Col. 635.
3 Commune à la Topique d'Aristote et au *Parménide* de Platon.
4 πραγματειώδη.

ter [1] par eux-mêmes, à l'aide de la méthode qui leur était propre : c est-à-dire celle par laquelle Zénon réfute vigoureusement la thèse des plusieurs, et Parménide développe celle de l'Un être. Car il faut que les raisonnements purificatifs précèdent les raisonnements qui amènent les conclusions finales. Ils ajoutent que c'est Platon lui même qui pousse des cris d'admiration pour Parménide, et qui porte témoignage [2] quelle profondeur absolument admirable ont toutes les raisons qui sont contenues ici. Car dans le *Théétète* Socrate [3] dit s'être rencontré alors qu'il était jeune, avec Parménide déjà très âgé, et l'avoir entendu philosophier sur l'être, exposant non pas une méthode de gymnastique intellectuelle, mais des conceptions pleines de profondeur [4] et si profondes qu'il craignait qu'on ne comprît pas ce qu'il disait et que sa véritable pensée n'échappât complètement. Par là il affirmait donc clairement que le but du discours dont il s'agit ici, est positif, que la méthode y conduit et qu'il était nécessaire qu'elle précédât la théorie doctrinale, et que la discussion sur les Idées était faite pour préparer notre esprit et le rendant capable de comprendre l'Un être. Car la pluralité des Idées a son hypostase dans l'Un être, comme dans la monade son nombre propre. De sorte que si, voulant par l'analyse découvrir l'ordre des sections de l'ouvrage, on avançait que le vrai but, la vraie fin du dialogue, est l'être entendu comme l'entend Parménide, on dirait la vérité. Et puisqu'il fallait que la discussion sur la méthode de gymnastique démontrât rigoureusement la thèse de l'Un, selon la méthode qui est pratiquée par prédilection par eux, nécessairement il fallait commencer avant tout par dire quelle est cette méthode et par quelles règles elle procède, et puisqu'il n'y avait pas d'autre moyen d'amener cette méthode que

1 καταδήσασθαι. Stallbaum proposerait, καταδείξασθαι,« nisi in mente habuit formulam platonicam : γεωμετρικαῖς ἀνάγκαις καταδεῖσθαι, qua sæpius utitur. » On en voit en effet plusieurs exemples : Ainsi, Cous. Col. 637. t. IV. p. 12. ἵνα καταδήσηται τὸν πολυκέφαλον σοφιστήν.

2 P. 28.

3 P. 183. c.

4 T. IV. p. 28. Col. 636.

de démontrer son utilité, et qu'il n'était pas possible de la démontrer autrement que d'envelopper ceux qui prétendent, sans elle, aborder la connaissance complète des choses, dans des difficultés inextricables touchant les opinions qu'ils soutiennent; par cette raison il fallait discuter d'abord la théorie des Idées [1] et les difficultés qu'elle soulève : ce qui a permis, par le fonctionnement de la méthode, d'amener et d'introduire le discours sur la science que nous cherchons, la science de la fin véritable selon Parménide. [2] Car on ne peut trouver nulle part, Platon établissant une doctrine générale et supérieure des méthodes : il emploie, selon l'exigence de chaque sujet, tantôt les unes, tantôt les autres, partout les mettant en œuvre d'après les choses sur lesquelles il se propose d'instituer une recherche; c'est ainsi que dans le *Sophiste*, il emploie la méthode de division, non pas pour enseigner à son auditeur l'art de diviser, quoique ce résultat, soit atteint par surcroît et en passant, mais à fin de prendre dans les filets du raisonnement le sophiste à mille têtes. Et en agissant ainsi, il se conforme à la nature des choses, qui a cela de propre de prendre les moyens nécessaires en vue des fins, et non les fins en vue des choses nécessaires. Or toute méthode est nécessaire à ceux qui veulent s'exercer à la science des choses, mais elle n'est pas par elle-même digne de grande considération, et si l'on remarque tout l'appareil des hypothèses, il deviendra évident qu'il n'a pas pris l'étude de l'être en vue de la gymnastique dont il s'agit : car celle-là [3] veut, l'objet de la recherche étant posé être et étant posé ne pas être, examiner ce qui en résulte et ce qui n'en résulte pas, pour ce qui est supposé être et n'être pas, par rapport à lui-même, et pour lui-même, par rapport aux autres, et de même pour les autres, par rapport à eux-mêmes et par rapport à l'objet supposé [4]. Mais l'examen successif des hypothèses ne se conforme pas partout aux modes de la méthode : elle en omet quelques-uns, et modifie l'ordre de quelques autres. Or si c'était

1 T. IV. 29. Col. 636.
2 τοῦ ὄντος ἕνεκα του.
3 Le manuscrit B supprime et a raison de supprimer ἐκείνη.
4 T. IV. 30. Col, 637.

comme exemple qu'il avait amené la discussion sur l'Un être, ne serait-il pas plaisant qu'il ne se conformât pas à cette méthode[1] et qu'il ne traitât pas l'exemple selon les règles qu'elle prescrit ; or, que, au contraire, dans le cours de la discussion sur ce qu'on appelle les hypothèses, il soit loin de se conformer partout à la méthode, mais qu'ici il supprime, là il ajoute, ailleurs il change l'ordre, c'est ce que nous verrons en suivant notre chemin au milieu de ces hypothèses.

Qu'il soit donc reconnu ici par ce qui a été dit qu'il ne faut pas dire que c'est une méthode d'exercice qui est présentée aux auditeurs comme but du dialogue, mais qu'on leur propose d'examiner dans ce dialogue un objet qui touche aux choses mêmes, objet que les uns, comme nous l'avons dit, prétendent être : *De l'être*, prenant à témoin Parménide, qui a, pour ainsi dire, crié au commencement qu'il va parler de l'Un, entendu à sa manière, c'est-à-dire qui est l'être, qu'il est publiquement avéré que tel est bien le sens qu'y attache Parménide, comme le prouve l'Étranger dans le *Sophiste*[2], critiquant Parménide de n'avoir pas encore parlé du véritablement Un, en parlant de l'être ; d'autres, tout en reconnaissant avec ceux-ci que le but posé est une question relative aux choses, estiment qu'il s'agit non seulement de l'Un être, comme ils le disent, mais de tout ce qui tient son hypostase de l'Un. Et en effet les hypothèses[3] commencent bien par l'Un selon Parménide, qui est l'Un être, mais en partant de là, tantôt, mettant de côté le : *est* et s'appuyant sur l'idée de l'*Un*, elles développent le véritablement Un, purifié de toute pluralité, et par là même séparé de l'être, supérieur à lui, et refusant l'attribution du : *est* ; tantôt abordant également les deux principes et l'Un et l'être, mettant en lumière tout le diacosme intelligible, dans lequel sont le véritablement être et l'un, participant, sans perdre sa nature indépendante, de l'être, tan-

1 Les deux manuscrits C et B, sont un peu plus complets ; après παράδειγμα, ils ajoutent τὸ μὴ ἑπόμενον τῇ πάσῃ τάξει τῶν τῆς μεθόδου κανόνων.

2 *Soph.*, 244 c. et plus loin le VIe l. du Commentaire de Proclus. « L'Étranger fait remarquer que l'un être, suivant Parménide, est un tout, semblable à une sphère, et par conséquent a des parties, par conséquent n'est pas véritablement un, quoiqu'il ait πάθος τοῦ ἑνός, c'est-à-dire participe de l'un.

3 T. IV. 31. Col. 638.

tôt se servant de l'être, unissant l'Un substantiel à l'être seulement être, les hypothèses démontrent d'abord d'une certaine nature qu'elle est par l'Un, mais au troisième rang du véritablement Un ; ensuite passant à l'examen de l'Un, elles démontrent que ces choses-ci,[1] par la participation de l'un ramassent et rassemblent tout en elles-mêmes, [2] et par la non participation de l'un sont privées de tout — et comme ce tout ne peut pas être en harmonie avec l'Un être, elles concluent avec raison que ce n'est pas de lui qu'il est question, mais de toutes les choses qui procèdent, depuis la cause première jusqu'à celles du dernier rang, où se trouve la privation de tout, mais qui encore possèdent avec elle une ressemblance qui implique une dissemblance ; car ce qui est privé de tout par la non participation de l'un est en quelque manière semblable à ce qui est au dessus et au-delà de tout, par la non participation de l'être. Comment donc les choses qui sont ainsi contraires les unes aux autres seraient-elles en harmonie avec l'un être ? Car si l hypothèse est vraie[3], et surtout comme l'entend Parménide, je veux dire : si l'Un être est, et s'il démontre que ce qui résulte de l'hypothèse vraie est une conséquence nécessaire, d'après lui seraient vraies toutes les propositions qu'il démontre résulter de ce que l'on pose que l'Un est, de sorte que tout ce qu'il affirme et tout ce qu'il nie sera affirmé du même Un être véritable, ce qui est la plus grande de toutes les impossibilités, et si même toutes les conséquences qui résultent, si l'on pose que l'Un être n'est pas, sont vraies, quoique relativement, même celles là conviendront à l'Un être. Et que dire de toutes les affirmations qu'il donne exclusivement à l'Un ? La discussion prouve qu'il n'est pas possible qu'elles appartiennent au même sujet, je veux dire à l'Un être Car comment l'un être sera-t-il pluralité infinie, si, d'après lui, je veux dire Parménide, l'un même repousse l'infinité selon la pluralité, et comment le nombre sera-t-il infini, puisque Parménide veut le faire absolu-

1 Les choses du domaine de cette nature.

2 πάντα συνάγοντα ἑαυτοῖς ou συνειςάγοντα, s'enrichissent, s'assimilent, s'intègrent toutes les propriétés constitutives des choses.

3 T. IV. 32. Col. 639.

ment un, ἑνίζειν, de sorte que toute pluralité des êtres paraîtra empêcher de le créer; et comment l'éternel sera-t-il participant du temps? Car la nature de l'Un être est selon Parménide de demeurer le même dans le même [1], comme il s'exprime. Si ce que nous disons ici est vrai, il ne faut donc pas dire que le but du dialogue est, sans exception ni addition, l'être selon Parménide, auquel ne conviennent pas toutes les attributions positives, encore moins toutes les attributions négatives qu'il lui donne, ni les attributions à la fois positives et négatives: mais que l'objet en est tous les êtres, desquels les uns sont susceptibles de telles attributions, les autres de telles autres, les autres des attributions à la fois positives et négatives, de sorte que Parménide a toute raison de dire qu'il commencera par l'Un, comme il l'entend, et il est très exact de dire que c'est bien par là qu'il a commencé : car il a commencé par l'Un [2]; puis, par les conséquences qui en dérivent, il développe et exhibe toute la nature des êtres. C'est comme si quelqu'un voulant appliquer à l'âme cette même méthode, disait qu'il commence par l'âme une, et ayant posé celle-ci, démontrait la pluralité des âmes et toutes les choses qui participent de l'âme ; car parce qu'il aurait commencé par l'âme une, nous ne devrions pas dire qu'il ne traite et ne discourt que d'elle seule, mais qu'il traite de l'âme posée comme fondement de la discussion, et de tout ce qui résulte pour celui qui pose cette hypothèse : car, en général lorsqu'on admet hypothétiquement certaines données, l'hypothèse fait fonction de principe ou de commencement. La recherche ne porte pas sur elle, mais sur toutes les conséquences qui en résultent, si l'hypothèse demeure et si elle est renversée.

Voilà donc les opinions diverses qu'ont eues les anciens touchant le sujet du Parménide.

1 ταὐτὸν ἔτ'αὐτὸ μίμνον. Cousin veut lire : ταὐτὸν ἐν ταὐτῷ μίμνον, et renvoie au v. 84 du poème de Parménide. τωὐτὸν δ'ἐν τωὐτῷ τε μένον καθ'ἑωυτό τε κεῖται. à propos duquel Karsten, (p. 99) dit : « Proclus.... Parmenidis verba vitiose citavit, quæ quisque facile ex hoc loco corrigat. » Stall., p. 489, n'admet pas cette correction et propose de lire ἀεὶ αὐτὸ μίμνον.

2 T. IV. 33. Col. 640.

§ 15. [1] Il faut dire maintenant ce que notre Maître a ajouté à leurs considérations : il est d'accord avec ceux de ses prédécesseurs qui ont émis cette opinion que le but du dialogue est *pragmatique*, et néglige le titre contraire comme dépourvu de toute vraisemblance ; car que Zénon prie Parménide de mettre, pour les assistants, en pratique sa méthode, et que Parménide, dans cet exercice gymnastique, prenne la défense des théories de Zénon, outre les raisons ci-dessus exposées, est chose absolument incroyable, comme aussi que le but, outre l'ineptie du titre opposé, est la pratique de cette méthode ; car s'il avait besoin de quelque exemple pour exposer clairement sa méthode, il aurait pris quelqu'autre thèse des plus simples, qui aurait suffi pour faire fonction d'exemple, et il n'aurait pas pris la plus haute de ses conceptions, pour remplir la fonction accessoire d'une leçon sur la logique formelle appliquée, tout en considérant que celle-ci convient à la jeunesse ; mais l'examen de ce noble sujet est le fait d'une raison mûrie par l'âge et qui n'est plus humaine, comme il le dit dans son poème, mais l'œuvre d'une certaine nymphe Hypsipile[2]. Voici donc ce qu'il croit être le but du dialogue : il soutient qu'il n'est ni sur l'être, ni sur les êtres seulement ; il accorde qu'il a pour but : le Tout, mais il veut ajouter, en tant que tout est le fruit, ἔκγονα, de l'un, que la cause de Tout est suspendue à l'Un, et pour exprimer notre opinion, en tant que tout est fait divin (τεθέωται) ; car par le fait de participer de l'Un, on peut dire que chaque chose, selon son rang, a été faite divine, et on peut le dire même des derniers des êtres. Car si Dieu et Un c'est la même chose, (car s'il n'y a rien de plus puissant ni que Dieu ni que Un, être unifié est la même

1 Opinion de Syrianus.

2 Parménide ne lui donne pas de nom : il parle v. 3, de la Déesse, Δαίμων, qui ouvre au philosophe le secret des choses : il l'appelle plus loin (v. 22) la Déesse, ἡ θεά Bienveillante qui, le prenant par la main, lui adresse les paroles qui constituent son poème. Ritter, *Hist. de la philos. anc.* t. I. l'a confondue à tort avec la Justice, ἡ Δική, qui est la Gardienne du Temple, qui en garde les clés. ἔχει κληῖδας ἀμοιβούς, et l'ouvre alternativement et le ferme. Proclus lui-même ne lui donne pas de nom ; Hypsipyle, reine de Lemnos et fille de Thoas, à l'époque de l'expédition des Argonautes, n'a rien à voir ici. C'est un adjectif qualificatif, parce que, comme ses compagnes, Κοῦραι Ἡλιάδες qui lui montrent le chemin, elle est placée près de la porte haute et céleste, αἰθέρια, du Jour et de la Nuit (v. 11), ἔνθα πύλαι νυκτός τε καὶ ἡματός εἰσι κελεύθων.

chose que être fait divin)[1]; si Soleil et Dieu, c'est la même chose, le fait d'être illuminé est identique à être fait divin : car l'Un donne l'union, le Soleil l'illumination. De même donc que Timée[2] ne se borne pas, comme la plupart des physiologues, à traiter de la nature, mais enseigne comment toutes choses ont été produites avec ordre par l'Un démiurge, de même Parménide, selon nous, quoiqu'il traite des êtres, les considère entant qu'ils tiennent leur être de l'Un Seulement l'Un est autrement dans les Dieux et autrement dans les choses qui sont après les Dieux[3]; là[4] il est en soi absolu et parfait, et non tel que celui qui est dans un substrat. Car tout Dieu est Dieu selon l'Un, puisque celui-là est uniquement un, sans aucune multitude, tandis que chacun des autres dieux est multiplié par les choses qui lui sont suspendues, celui-ci par celle-ci, celui-là par celle-là. Moins nombreux sont ceux qui sont plus près de celui qui n'est pas multiplié[5]; plus nombreux ceux qui en sont plus loin, parce que les choses qui en sont plus rapprochées ont une nature plus proche parente de lui, et celles qui en sont plus loin, une nature moins apparentée à lui; et la multiplication procède par abaissement[6]. Il y a donc des choses où est essentiellement l'être, d'autres où il est comme un état habituel, ἕξις; car toute espèce, toute âme, tout corps participe de quelque un; mais cet un n'est pas encore Dieu, quoiqu'il en soit l'image, si l'on peut s'exprimer ainsi; il est, un germe divin, comme l'espèce est une image de l'être, comme la connaissance est une image de la raison, et comme dans les choses du dernier degré, l'automobilité est une image de l'âme. Donc de même

1 La phrase entre parenthèses manque dans le manuscrit A. Stallbaum ne la donne qu'en note, Cousin l'insère dans le texte.

2 Conf. Procl. *in Tim.*, p. 5. a.

3 T. IV. 35. Col. 641.

4 Le manuscrit D. donne οὔπω au lieu de ὅπου. Stallbaum propose de lire ἐκεῖ.

5 Les manuscrits donnent πλεοναστοῦ que Stallbaum expliquerait par *multiplicans*, venant d'un substantif πλεονάστης. Cousin lit : ἀπλεοναστοῦ, supra omnem numerum.

6 Je lis : τὴν πρόθεσιν κατὰ τὸν πλεονασμὸν γίγνεσθαι au lieu de καὶ τὸν. Conf. Procl., *in Tim.*, 267. c.

que tout l'automobile ou est âme ou a été animé [1], et de même que tout ce qui est capable de connaître est ou raison ou a été fait raison, et de même que toute espèce est ou substance ou a été substantifiée, de même tout un est dieu ou a été fait divin. Timée donc rapporte tout au démiurge, et Parménide tout à l'Un; et l'Un par rapport au tout est comme le Démiurge aux choses encosmiques [2]... Car quel est ce Dieu [3]? Car le Dieu selon l'un n'est pas quelque Dieu, mais purement Dieu, et le démiurge est un certain Dieu, parce que la propriété démiurgique est une certaine propriété de Dieu, et qu'il y a d'autres propriétés, divines sans doute, mais cependant non démiurgiques.

§ 16. [4] Voici maintenant l'analogie qu'ont entre eux les sujets des dialogues, et les dates des faits qu'ils traitent : on est d'accord sur ce point. Car l'un est posé avoir lieu dans les petites Panathénées, l'autre pendant les grandes comme nous l'avons dit plus haut, dans lesquelles on exhibait le voile représentant la victoire de la Déesse sur les Géants [5] et il est certain que cette peinture des Géants est on ne peut plus appropriée aux spectacle que nous offre l'unité pénétrant à travers toutes choses ; car cette unité dans les choses gouvernées divisément et matériellement, ajoutant à elle-même la raison et l'union, nous disons qu'elle les maîtrise parce qu'elle rend les choses plus intellectuelles maîtresses de celles qui sont plus dépourvues de raison, les plus immatérielles maîtresses de celles qui sont plus matérielles et les unifiées maîtresses des plurifiées. C'est là le symbole de la puissance Athénaïque qui s'élève au dessus des

1 Dans sa première édition, Cousin avait écrit ψύχωται, par une erreur manifeste, comme le remarqua Stallbaum, qui proposa πεψύχωται que Cousin, à son tour, qualifie aigrement de *ro.r nihili*. En effet les verbes dont le radical commence par une lettre double remplacent le redoublement au parfait par l'augment : ψάλλω, ἔψαλκα ; ψεύδομαι, ἔψευσμαι ; — ψάω (ψήχω) ἔψημαι. Cousin lit donc : ἐψύχωται, comme le manuscrit B.

2 Ici une lacune de trois ou quatre lignes indiquée dans les manuscrits c. et d., mais non dans les deux autres. Th. Taylor la comble par conjecture « et le Démiurge est un certain un, mais pas purement un ».

3 T. IV. 36. Col. 642.

4 Analogies des sujets et des dates des entretiens.

5 Conf. Procl., *in Tim.*, 26. d. où ces allégories sont reproduites avec de plus grands développements.

choses encosmiques, et selon laquelle Athènes assiste son père et avec lui triomphe des Géants. Ce qu'on appelle les petites Panathénées rendent plus particulièrement un culte à la fonction encosmique de la déesse, qui est coordonnée à la période Séléniaque. C'est pourquoi il a paru convenir à un dialogue qui nous révèle toute la génération cosmique, que l'époque concordât par là avec le but du *Parménide*, que cette conférence fut la quatrième [1] à partir de la première, que ce soit Céphale qui la fasse, que tels soient les personnages auxquels il fasse cette conférence, qui s'accorde parfaitement à la procession qui fait procéder de l'Un toutes choses jusques aux dernières. Car tout ce qui a procédé de lui, ou sont des hénades c'est-à-dire des choses qui tiennent par leur nature même leur hypostase de l'Un, ou des substances procédant de ces hénades qui ont elles-mêmes procédé de l'Un, ou des médianités placées entre les substances et les générations que produisent les substances et avant les substances les hénades et l'Un, ou des générations et processions de toutes ces dernières. Si donc tout ce qui a quelque degré de perfection et qui a reçu quelque ressemblance à ce qui est la fin de toutes choses, a procédé dans le quatrième abaissement, comment n'en serait-il pas de même de la quatrième conférence, qui, ayant pour objet l'abaissement de tout au-dessous de l'Un, est très harmonieusement coordonnée à la théorie qui est le sujet du dialogue, et, si, pour être le *réceptacle des générations* [2], elle est par elle même sans forme, par là même ceux qui prennent tour à tour la parole dans la quatrième conférence en portent l'image, et n'ont pas été nommés, précisément pour figurer par analogie l'indétermination [3]; car le nom est une marque de l'espèce. De tout cela, il faut conclure que toute hyparxis est ou substance ou génération, ou ni substance ni génération, et que l'hyparxis elle-même est ou antérieure aux substances et aux générations, ou est avec substance et génération; car tout ce qui est matériel n'est ni l'un ni l'autre, et porte, comme on dit, dissembla-

1 T. IV. 37. Col. 644.

2 La partie du dialogue où l'on traite des choses engendrées, est comparée à la matière qui en est le receptacle réel.

3 τὸ ἀόριστον, analogue au caractère ἀνείδεος de la conférence.

blement une ressemblance avec les êtres antérieurs à la génération et à la substance.

§ 17. Il faut[1] en outre que le caractère du dialogue soit dans le plus parfait rapport de convenance avec les matières qui en sont l'objet, et avec la méthode de l'argumentation ; car les choses traitées sont divines et ont leur fondement dans la simplicité de l'Un[2] ; elles aiment par dessus tout cette beauté de forme sans ornement et sans fard[3], comme s'exprime quelqu'un des sages, au sujet de ces choses saintes. et la proposent aux choses qui ont la puissance de la voir. Celle-ci (la méthode) procède par les moyens les plus rigoureux du raisonnement, néglige toutes les grâces apprêtées qui éloignent des choses mêmes, ne se soucie d'aucune parure, est tendue uniquement à la poursuite la plus exacte des sujets mis en question, et enchaîne chacune des solutions par les liens nécessaires d'une argumentation géométrique[4]. La forme de l'exposition est donc en parfaite et belle harmonie avec les deux[5] ; car la maigreur du style convient à la méthode dialectique, et une sorte de négligence naturelle[6], l'absence de toute recherche et d'art, aux entretiens qui roulent sur des choses divines Si donc il y a quelque part dans les discours de Socrate, de l'élégance et de la grâce ou si l'on voit apparaitre une certaine forme moyenne de style qui convient aux formes moyennes de la vie, ou si l'on surprend quelque part les personnages comme saisis par l'enthousiasme s'élever à un ton sublime et à une magnificence de style qui sent l'art, et s'il se hausse ainsi emporté par l'imagination en délire, tout cela est naturellement

1 Cousin lit : δεῖ, les manuscrits et Stallbaum ont δή.

2 T. IV. 38. Col. 645.

3 Un manuscrit de l'Harléienne, consulté par Th. Taylor, au lieu d'εὐμορφία donne ἀμορφία, leçon que Cousin ne croit pas sans valeur, et à l'appui de laquelle, il cite le passage suivant de Proclus sur le *Cratyle*, p. 34 : « c'est pourquoi les Dieux nous invitent à concevoir *une forme* de lumière qui s'étend et se prolonge (prend une dimension dans l'étendue). Car, si elle est, en haut, sans forme ἀμόρφωτος, elle reçoit une forme par l'effet de la procession.

4 Nous avons déjà relevé cette formule : γεωμετρικαῖς ἀνάγκαις καταδουμένη. (Cous. t. IV. p. 27).

5 La méthode et le sujet.

6 Proclus pratique ce précepte : il néglige trop lui-même la correction du style. L'absence du lien grammatical qui manque souvent chez lui, nuit à la liaison des idées, dont on suit difficilement le fil.

étranger au genre actuel, et il ne faut absolument rien chercher de semblable dans notre dialogue et dans ce genre d'entretien [1]; et pour moi j'admire parmi mes prédécesseurs ceux qui, versés dans l'art de la critique [2], ont fait l'éloge du style de ce dialogue, qui, suivant eux, garde merveilleusement toutes les qualités du genre simple, mêle habilement l'absence de défaut au naturel, et fond dans un harmonieux mélange la force avec la correction. J'admire encore davantage ceux qui donnant des préceptes sur les propriétés du genre *théologique* [3], nous disent qu'il y a dans le *Sophiste* beaucoup de passages où l'on retrouve ce genre, et que le *Parménide* tout entier y rentre; il convient cependant d'ajouter à ces jugements qu'à notre sens, le choix des termes est en parfait rapport de convenance avec cette théologie, mais que ce ne sont pas les seuls qui lui conviennent, que cette forme de composition, ἰδεάν [4], est en harmonie avec le sujet, mais non qu'elle est exclusivement propre à ceux qui désirent exposer les choses divines, que ce choix d'expression convient très bien aussi à ceux qui veulent enseigner les choses divines sous une forme dialectique, et que cette sorte [5] de composition est en harmonie avec des discours de ce genre. Car il est possible d'exposer les choses divines de plusieurs manières différentes, aux poètes inspirés par Phœbus, au moyen d'expressions mythiques et avec un style riche et noble, aux poètes qui, dans les sujets mythiques, adoptent la pompe tragique, et surtout quand ils font parler des bouches divines, au moyen d'expressions religieuses et saintes, et d'une forme de composition qui s'élève au sublime [6]; aux autres, qui se proposent de les exprimer par des images, au moyen de termes mathé-

1 Ou j'admire.

2 κριτική φρόνησις.

3 T. IV. 39. Col. 646.

4 ἰδέα λόγων. c'est-à-dire le caractère du style.

5 πλάσματα... Il veut dire, je crois, d'une part, que le genre simple ne convient pas aux seuls sujets de haute métaphysique, et d'autre part, que ces sujets comportent encore un autre style que le style simple.

6 Cousin lit ἀπεχομένης et φθεγγομένης... Stallbaum avec le manuscrit a. et celui de l'Harléienne, ἀπεχομένοις et φθεγγομένοις... ni l'une ni l'autre de ces leçons ne convient au sens. Je lis ἀνεχομένοις. Le mot ἄλλως est plus que douteux; je l'entends : Un ton autre que le ton simple du *Parménide*.

matiques, comme ceux qu'on emploie dans la science, des nombres ou dans la géométrie. De ces divers procédés diffère l'exposition par des expressions dialectiques, particulièrement propres aux philosophes de l'École Éléatique, telle que ce noble style des Pythagoriciens [1] comme nous le montre Philolaüs [2], qui représente par des nombres les hyparxis et les processions des Dieux Les Hiératiques donnent aux Dieux des noms particuliers à leur propre langue mystique, comme ces noms usités par les Assyriens de zones, d'azonés, de sources, d'implacables, de συνοχεῖς [3], par lesquels ils signifient les ordres des Dieux. La langue des Orphiques [4], qui est particulière à la Théologie hellénique, donne aux principes les plus hauts de toutes les choses les noms de Kronos, Zeus, Ouranos, La Nuit, les Cyclopes, les Hécatonchires.

Mais, comme je l'ai dit, au lieu de tous ces termes, l'exposition dialectique des choses divines use des formules dialectiques : Un, Être, Tout, parties, le même, l'autre, le semblable, le dissemblable : formules dont se sert tout spécialement la dialectique, et qu'elle adopte pour l'expression des choses divines. C'est pourquoi son caractère, tiré du langage habituel, est en rapport de convenance avec ce genre de termes. C'est celui que prend ici Parménide, qui n'enfle pas la voix, mais

1 Cous. t. IV. p. 40. Col. 646.

2 Conf. Procl., *Theol. Plat.*, I. p. 13; *in Tim.* p. 54. c.

3 Ces noms sont tirés des Λόγια de Zoroastre. Conf. Procl., *in Cratyl.*, p, 85 « les Dieux universels, proprement appelés Intellectuels, dont le Père est le grand Kronos, sont appelés proprement Sources : Πηγαῖοι.

Τοῦδε γὰρ ἐκθρώσκουσιν ἀμείλικτοί τε κεραυνοί,

dit l'Oracle au sujet de Kronos. Quant à la source zoogone, Rhéa, d'où est engendrée toute vie et divine et intellectuelle et physique et encosmique, voici ce que disent les Oracles :

Ῥείη τοι νοερῶν μακάρων πηγή τε ῥοήτε ·
Πάντων γὰρ πρώτη δυνάμει κόλποισιν ἀφράστοις
Δεξαμένη γενεὴν ἐπὶ πᾶν προχέει προχέουσαν.

Sur les zones et azones et les συνοχεῖς, conf. Damascius. *Des principes :* passime.

4 Procl., *Theol. Plat.*, 1. 13. « Toute la théologie, chez les Hellènes, est fille de la mystagogie Orphique : Pythagore fut le premier qui apprit d'Aglaophèmus les mystères des Dieux, τὰ περὶ θεῶν ὄργια ; Platon ensuite, recueillit et reçut tout. cette science, des *écrits* (γραμμάτων) pythagoriciens et orphiques.

dont le style simple et nu n'est pas arrangé et artificiel, mais parfaitement naturel.

§ 18. Voilà ce que nous avions à dire sur le genre d'exposition du dialogue. Mais comme j'entends plusieurs des commentateurs du dialogue de Platon s'efforcer d'établir une différence entre la méthode qu'expose ici Parménide et celle qu'ils appellent la dialectique de Platon, je crois bon d'exposer les opinions émises sur ce point. Car il en est qui disent qu'elle se montre différente par ces trois caractères, comme le dit Parménide lui-même : le premier, c'est qu'il ne convient pas d'enseigner aux jeunes esprits[1] la dialectique, comme le dit Socrate[2] dans la *République*, de crainte qu'on ne les pousse, sans s'en apercevoir, à violer les lois, en usant de la puissance de la parole pour détruire et renverser en nous les idées qui se prêtent si facilement au changement, tandis que Parménide appelle à cette méthode Socrate, qui est encore jeune, et l'encourage à s'y adonner, précisément parce qu'il est jeune, parce que l'étude ardente de cette science convient à la jeunesse, à qui Socrate, dans ses règlements et sa législation, interdit la dialectique. Elle s'en distingue encore par cet autre côté : c'est que cette méthode est appelée par Parménide une gymnastique logique, dans laquelle on emploie les arguments dans les deux sens contraires : c'est dans ce sens qu'Aristote entend la dialectique qu'il expose et dont l'utilité, dit-il, consiste précisément dans cet exercice même, tandis que celle de Platon est appelée par lui le sommet, la fleur la plus pure de la raison et de la pensée, parce qu'elle fonde elle-même son contenu dans les espèces intelligibles, et que, en procédant au moyen de ces espèces, elle arrive au principe même qui domine tout l'intelligible, n'ayant aucun regard pour les opinions humaines, mais visant en toutes choses à une science irréfutable. Enfin il y a en outre une troisième différence : c'est que la méthode employée dans cet entretien est appelée par

1 Platon ne parle pas d'interdire l'enseignement de la dialectique aux *jeunes gens* : il dit seulement que ceux à qui il convient de la faire apprendre, doivent avoir les qualités suivantes : (*de Rep.* VII. 525 b. 1). δριμύτητα πρὸς τὰ μαθήματα. 2. μνήμονα (εἶναι) καὶ ἄρρατον (ἰσχυρον) καὶ πάντη φιλόπονον.

2 T. IV. 41. Col. 648.

Parménide lui-même un pur bavardage, et que l'autre est qualifiée par Socrate : *le parapet du rempart* des sciences[1] et qu'elle est dite par l'Étranger d'Élée convenir exclusivement aux véritables philosophes que nous n'aurons pas, sans doute l'impertinence de ranger parmi les vains bavards, eux dont tous les efforts tendent vers l'être.

Voilà[2] donc les raisons que présenteraient ceux qui estiment que la dialectique diffère de cette méthode, que Socrate, — quoique dans sa jeunesse, il l'ait pratiquée sur l'invitation de Parménide, — ne semble nulle part avoir admise dans sa propre philosophie, bien que toujours et partout, il se serve du mot dialectique, et qu'il dise que c'est elle qu'il désire et poursuit par-dessus tout, celle dont il suit les traces, comme celles d'un. Dieu[3], celle qui peut faire l'Un plusieurs et ramasser les plusieurs en un. C'est là les fonctions de la véritable dialectique, comme il le dit lui-même dans le *Phèdre*[4], dont l'objet n'est pas, une chose étant posée être, de rechercher ce qui en résulte, comme aussi, étant posée n'être pas, ni d'aller à la recherche d'hypothèses d'hypothèses, et de conséquences de conséquences, comme cette méthode-ci nous apprend à le faire. Mais pourquoi faut-il que ce soit Socrate qui prenne la parole et dise ce que Socrate prétend convenir à la dialecticien, puisque ces qualités sont absolument différentes des fonctions de la méthode que Parménide expose dans ce dialogue. Mais même le sage Éléate qui fait partie lui aussi des disciples de Parménide et de Zénon, enseignant, dans le *So-*

1 *de Rep.*, VII. 534 e. Conf. Procl., *de Fato*, p. 170. Cous. « Hanc (cognitionem) quam θριγκόν quidem mathematum determinat qui *in Politia* Socrates... qui autem. in *Epinomide* Xenus (992. a.)colligationem ipsorum (de l'un et des plusieurs) vocat.. *id.*, 184. eos qui in *Politia* phylacas usque ad Bonum per dialecticam illam ascendentes, quam θριγκόν mathematibus instituit, vocat.

2 T. IV. p. 42. Cous. Col. 649.

3 Homère, *Od.*, V. 193. et VII. 38. ὁ δ'ἔπειτα μετ'ἴχνια βαῖνε θεοῖο.

4 Plat., *Phædr.*, 266. b. ἐάν τε τιν'ἄλλον ἡγήσωμαι δυνατὸν εἰς ἓν καὶ ἐπὶ πολλὰ πεφυκόθ' ὁρᾶν, τοῦτον διώκω κατόπισθε μετ'ἴχνιον ὥστε θεοῖο. Le sens du passage n'est pas tout a fait celui que donne Proclus : « qui peut voir et l'unité des choses et leur pluralité ». On le retrouve plutôt dans le *Sophiste*. 253 d. où il analyse la fonction de la dialectique en quatre parties : 1. De voir que l'unité du genre embrasse les plusieurs, μίαν ἰδέαν διὰ πολλῶν. 2. Que ces plusieurs, quoique distincts entr'eux, sont embrassés par l'un, ὑπὸ μιᾶς ἔξωθεν περιεχομένας. 3. Que chacun de ces plusieurs est suspendu à l'un. 4. Que ces plusieurs n'en sont pas moins divers et distincts.

phiste, quelle doit être la fonction de la dialectique, regardez ce qu'il dit : « Ainsi donc celui qui est capable de remplir[1] cette fonction (c'est-à-dire de ne pas prendre la même idée pour une idée différente ni une idée différente pour la même[2] — sépare et distingue[3] parfaitement l'idée une partout répandue à travers les plusieurs, — un chacun de ces plusieurs restant à part, — et il distingue les idées plusieurs différentes les unes des autres, enveloppées du dehors par une seule, et inversement, une seule idée[4] liée par l'un à travers tous les plusieurs et les plusieurs idées à part et complètement distinguées[5]. Sans doute il dit par là qu'il faut que le dialecticien procède (ὁδεύειν) par ces espèces d'hypothèses, telles que les expose la méthode de Parménide[6], et par ces questions destinées à faire voir ce qui résulte et ce qui ne résulte pas pour la chose elle-même et pour les autres, et les questions correspondantes à celles-là, relativement aux autres. Or ces quatre questions s'accordent parfaitement avec les deux qui sont posées dans le *Phèdre*; car l'une d'elles, là, est de faire le un plusieurs; et c'est le propre de la méthode de division, de diviser les genres dans les espèces qui lui sont soumises : desquels genres, l'un est l'idée une répandue à travers plusieurs posés à part, et qui existe dans un chacun d'eux; car un genre n'est pas un amas d'espèces, comme le tout de parties; mais à chaque espèce est présent cela même qui est avant les espèces, qui est participé par chacun des plusieurs posé à part et séparé et des autres espèces et du genre lui-même. Les espèces sont plusieurs idées, différentes les unes des autres, embrassées du dehors par une

1 Stallb., lit : ὁρᾶν, Cousin, ὁρᾶν.

2 Cousin enferme entre parenthèses cette proposition, que Stallbaum ne sépare pas du contexte.

3 Stallbaum lit : διϊστάνεται, Cousin avec le texte de Platon, διαισθάνεται.

4 ἄλλων. Le texte de Platon donne ὅλων, comme Proclus lui-même, plus loin.

5 Conf. *Soph.*, 253 d. Quoiqu'en dise Stallb., le passage est difficile et on ne voit pas bien la distinction des quatre opérations dialectiques. Il traduit ὅτι ὅλων πολλῶν ἓν ἑνὶ ξυνημμένην : *per cunctas partes ei* (μία ἰδέα) *subjectas cum uno junctam sive ad unitatem colligatam* », parce que chaque notion enveloppée dans un genre reconstitue à son tour une unité, et parce qu'à son tour elle embrasse aussi des parties ou des espèces.

6 T. IV. 43. Col. 659.

seule, qui est le genre, le genre étant au dehors, comme supérieur aux espèces et détaché d'elles, et enveloppant les causes des espèces; car pour tous ceux qui admettent les Idées, les vrais genres sont antérieurs dans le temps [1] et plus substantiels que les espèces qui sont placées sous eux, et autres sont les choses qui présubsistent avant les espèces, et autres celles qui sont en elles par participation. Distinguer et séparer ces deux est le fait de la méthode de division du dialecticien. Les deux autres sont du ressort de la méthode de définition : car c'est elle qui voit l'idée une à travers plusieurs touts, idée liée par l'un, ramassant les plusieurs idées dans un un déterminé et distinct, formant chacune un tout, les tissant ensemble l'une dans l'autre, de toutes, prises comme des touts [2], constituant une seule idée, et rattachant les plusieurs dans l'un : enfin c'est elle qui examine les plusieurs idées qu'elle a réunies, à part du tout constitué par elles, et séparées les unes des autres : et cela est nécessaire; car comment ferait-elle un [3] de plusieurs, si elle n'avait pas préalablement considéré ces plusieurs posés à part les uns des autres.

Telles étant les opérations de la dialectique, Parménide, lorsqu'il nous esquisse la méthode qui procède par les hypothèses, n'en mentionne aucune, et Socrate qui pour ainsi dire, partout s'élance sur les premières ne fait aucune mention de l'autre : comment donc pourrait-on admettre qu'elles sont identiques l'une à l'autre? C'est que le premier des caractères exposés ne les distingue pas : ce caractère, c'était que Parménide recommande l'une aux jeunes gens, et que Socrate détourne les jeunes gens de l'autre : mais ce n'est pas la même chose de formuler des préceptes impératifs, de prescrire des lois, et de donner en particulier des conseils : car l'un prend en considération des esprits nombreux et de valeur inégale ; ce sont eux qu'il a en vue et pour lesquels il est obligé de placer les principes généraux avant les règles particulières; car le législateur n'est pas le directeur d'un seul, mais de

1 πρεσβύτερα, l'ordre du temps équivaut ici à l'ordre de dignité, de valeur logique
2 Cous. t. IV, p. 44. Col. 651.
3 Stallb. omet ἓν devant ἐκ πολλῶν.

plusieurs : il examine donc non pas tout ce qui convient aux natures les meilleures, mais ce qui convient aux premières, aux moyennes et aux dernières. C'est pourquoi, pensant à celles que lui offre le hasard, il se garde bien de donner des règles qui pourraient nuire à quelques-uns de ceux auxquels il donne ses enseignements; car s'il choisit les meilleures natures que possible, il sait cependant qu'il y a, même en elles, beaucoup d'inégalité, comme il est nécessaire dans les natures humaines. Mais celui qui donne des conseils privés[1], sur n'importe quelle occupation, c'est en considérant la nature différente de celui à qui il les adresse, surtout s'il est lui-même homme à pouvoir comprendre l'aptitude de celui qui reçoit ses conseils,qu'il lui conseille de choisir ou de pratiquer telle ou telle fonction. C'est pourquoi l'une de ces manières convenait à Socrate dans ses prescriptions sur la dialectique; mais à Parménide, qui visait[2] uniquement, comme il le dit lui-même, à exciter une ardeur enthousiaste pour la philosophie chez Socrate, convenait l'autre mode d'invitation, parce qu'il n'offrait aucun danger pour celui qui devait s'exerçer lui-même, dès sa jeunesse, à une telle méthode, s'il possédait une nature semblable à Socrate ; car lui aussi, s'il savait que tous ceux à qui il donne ses préceptes, fussent tous d'une nature supérieure, n'aurait pas hésité à leur enseigner, même dès leur jeunesse, la dialectique, sachant bien qu'elle ne pourrait leur être nuisible, et que ces jeunes hommes n'auraient à souffrir aucun de ces maux, dans la prévision desquels il les éloignait de cette étude, lorsque le goût de ces jeunes gens et leur aptitude pour une telle gymnastique, lui étaient inconnus. Et en général nous voyons que toute législation vise ce qui arrive le plus souvent, et non les faits accidentels et très rares ; qu'elle regarde à l'essence générale et commune de la nature, et non à ce qu'elle a de particulier, soit dans les hommages à rendre aux Dieux, soit dans le choix d'une science ou d'une profession, soit dans l'élection de nos devoirs[3], que

1 T. IV, 45. Col. 651.
2 Stallbaum, comme Cousin, lit : ἀπιδόντι les manuscrits : ἀποδίδοντι.
3 ἐν ταῖς τῶν καθηκόντων ἐκλόγαις.

ne sont pas forcés de suivre tous ceux qui sont en dehors de cette législation, qui ont reçu du sort une nature d'une autre espèce[1], et qui s'élèvent au-dessus de la commune nature; de sorte que tous les deux, quoique donnant des préceptes sur une seule et même discipline, rien n'empêche qu'en disant des choses différentes concernant ceux qui doivent la pratiquer, ils ne disent tous les deux des choses vraies, l'un parce qu'il vise la nature ordinaire et commune, l'autre parce qu'il vise la nature particulière.

§ 19. Que Parménide en appelant cette méthode une gymnastique, ne se sert pas d'autres expressions que celles dont use Socrate, cela est évident pour tous ceux qui ont suivi les règles de Socrate touchant la dialectique; car lui aussi dit qu'il faut *exercer* au moyen de la dialectique ceux que l'on veut pousser dans les sciences, s'accordant ainsi, même dans le nom, et déterminant le temps qu'ils devront consacrer à cet *exercice*. Ainsi donc celle-là aussi doit conduire au même résultat, à l'art de s'exercer au moyen d'arguments vraisemblables; mais il ne faut pas, abusant par une sorte de violence de ce nom de *gymnastique* (ou exercice pratique), faire entrer l'une dans l'autre, et cela, quand Parménide nous crie très haut que par cette gymnastique on arriverait difficilement à voir la Vérité : ce qui est la fin de ce qu'on appelle les *arguments topiques* [2].

Pourquoi donc tous les deux appellent-ils gymnastique, γυμνασίαν, les premières études consacrées à cette méthode? C'est ce que je vais dire. D'une façon générale, il y a trois actes, ἐνέργειαι, de cette méthode vraiment scientifique : le premier qui convient à la jeunesse, et sert à éveiller en eux la raison, pour ainsi dire dormant encore, à les habituer à la recherche de soi-même. Car c'est véritablement une sorte de

1 T. IV, 46. Col. 652.

2 Les livres des Topiques sont appelés par Aristote lui-même simplement τὰ Τοπικά, et contiennent la doctrine qu'il nomme la Dialectique. Les commentateurs les désignent souvent aussi plus simplement par le mot οἱ Τόποι ou ἡ τοπικὴ πραγματεία. Conf. Waitz, *Arist. Organ.*, t. II, p. 435 et Trendelenburg. *Elem. Log. Arist.* p. 47.

gymnastique de l'œil de l'âme [1], s'exerçant à la vue des choses et à exprimer les raisons qu'elle possède par essence, qui la mène et la conduit par des thèses opposées, et examine non seulement le chemin qui conduit, pour ainsi dire en droite ligne, à la vraie vérité, mais examine aussi les chemins de traverse, les routes latérales, les sonde et les met à l'épreuve, afin de voir s'ils contiennent quelque chose de vraisemblable, et explore les notions si diverses de l'âme; — un deuxième acte de cette méthode fait déjà reposer la raison dans la vue directe et intime des êtres, et contemple la vérité par elle-même, ayant mis le pied sur le seuil sacré [2]: c'est celui, comme dit Socrate, qui déroule tout l'intelligible, en cheminant [3] constamment à travers les idées jusqu'à ce qu'il ait rencontré le vrai Premier même, procédant tantôt par l'analyse, tantôt par la définition, tantôt par la démonstration, tantôt par la division, s'avançant tantôt en partant d'en haut, tantôt d'en bas vers son but ardu, jusqu'à ce qu'ayant sondé et fouillé en tous sens toute la nature des intelligibles [4], elle arrive en courant à ce qui est au-delà de tous les êtres, où l'âme, ayant définitivement jeté l'ancre, ne désire plus rien de plus parfait, puisqu'elle est arrivée à la fin désirée. » Voilà ce qu'on peut dire : les opérations de la dialectique, indiquées les unes dans le *Phèdre* [5], les autres dans le *Sophiste* [6], divisées dans l'un en deux, dans l'autre en quatre : c'est pour cela qu'elles sont enseignées au véritable philosophant, qui n'a plus besoin de gymnastique, mais qui nourrit la raison de son âme

1 T. IV, 46, col. 653.

2 *Phædr.*, 254, b. εἶδεν αὐτὴν (l'idée parfaite de la beauté) μετὰ σωφροσύνης ἐν ἁγνῷ βάθρῳ βεβῶσαν : « In sancto quodam stantem fundamento ».

3 Cousin lit : πορευομένην, Stallb. πορευομένων ; le manuscrit b. donne ἐκεῖ au lieu d'ἀεί.

4 Ou des êtres, suivant les manuscrits c. et d. Conf. Plotin, *Enn.*, I. III, 4. « La Dialectique mettant fin aux agitations qui égarent l'esprit autour du sensible, s'installe dans l'intelligible, et ne s'occupe que de lui, se dépouille de l'erreur, nourrit l'âme dans ce qu'on appelle : la plaine de la vérité, emploie la méthode de division de Platon pour distinguer les Idées, et connaître l'essence (τὸ τί ἐστι), pour concevoir les genres premiers, jusqu'à ce qu'elle ait parcouru toute la région de l'intelligible, et procède inversement par l'analyse, jusqu'à ce qu'elle soit arrivée au Principe ».

5 *Phædr.*, 266. a. « εἰς μίαν τε ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλὰ διεσπαρμένα... τὸ πάλιν κατ'εἴδη δύνασθαι τέμνειν κατ' ἄρθρα ᾗ πέφυκε.

6 *Soph.*, 253. b. V. plus haut p. 82. n. 5.

de notions pures. Le troisième acte de la méthode est en réalité une espèce qui fait fonction de παραστάτης[1], qui sert à purger l'âme de sa double ignorance, lorsqu'elle s'adresse aux hommes tout remplis de vagues opinions. Il en a été question dans le *Sophiste*; en effet, de même que le philosophe est obligé[2] d'appliquer à ceux qui sont comme possédés par l'apparence de la science[3], la réfutation, qui est une sorte de purgation, de même le *Sophiste*, qui possède l'art de réfuter, semble avoir pouillé le philosophe, comme le loup, dit-il en ce livre, revêt la peau du chien[4]. Car l'un réfute véritablement et non en apparence : il purge véritablement et par là est un vrai philosophe, et comment pourrait-il purger les autres, s'il avait lui-même une âme non purifiée. Ainsi donc l'activité totale du genre dialectique étant triple, et se produisant sous deux modes, soit exclusivement pour faire comprendre le vrai, soit seulement pour réfuter l'erreur, on appelle aussi dans les deux acceptions seulement cette première gymnastique de l'esprit, selon laquelle Socrate lui-même exerce les jeunes gens, les[5] examinant, comme un Dieu, sur ces deux points, à savoir si ce qui semble à chacun être vrai, est vrai ou non, et si la sensation est science ou non, examinant tour à tour, les objections présentées contre les propositions vraies, puis attaquant à leur tour les affirmations erronées et en démontrant l'erreur[6], et ce, qui est une autre manière de résoudre les objections proposées, interrogeant le jeune homme sur le point de savoir : qu'est-ce qu'on appelle l'objet *cher* ; et montrant tantôt que c'est le semblable qui est cher au semblable, tantôt que c'est le contraire qui est cher à son contraire, soutenant tantôt que c'est l'aimant

1 Le camarade de rang, dans la disposition de l'ordre militaire.

2 T. IV, 48, col. 654.

3 La *doxosophie*.

4 *Soph.*, 231. a. le sophiste a quelque ressemblance au philosophe, comme le loup au chien, la bête la plus féroce à l'animal le plus doux.

5 τὸν μὲν. Cousin suggère τὸ μέν ; je lis τοὺς μέν. Stallbaum ne dit mot.

6 Conf. *Philèb.*, 55, c. γενναίως δὲ, εἴ πή τι ἰσαθρὸν ἔχει, πᾶν περικρούωμεν... Au mot σαθρὸν s'oppose dans le *Théétète*, 173, d. le mot ὑγιές : εἴτε ὑγιές εἴτε σαθρὸν φθέγγεται ; où le scholiaste dit que la métaphore est empruntée du procédé employé pour reconnaître si les vases d'argile, κεράμια, sont ou non fêlés ; on les choque l'un contre l'autre : le son révèle la fêlure.

qui est cher à l'aimé, tantôt que c'est l'aimé qui est cher à l'aimant, enfin poussant en tous sens les objections qui se cachent sous les solutions données [1]. C'est donc aux jeunes gens avides de savoir et courageux, que convient cette sorte de gymnastique, afin qu'ils ne se laissent pas saisir par la fatigue dans leurs recherches, qu'ils ne soient pas vaincus et réfutés pour n'avoir pas, dès le principe, lorsqu'ils auront à lutter contre des sophistes, qui tous se cachent sous les dehors de savants mais sont tous des histrions [2], à leur disposition [3] les procédés réfutatifs de la dialectique qui leur montrent ces gens-là soutenant des doctrines contradictoires jusqu'à ce qu'enfin, battus de tous les côtés, ils arrivent à comprendre que leur propre science n'est qu'une apparence : ces procédés sont donc en quelque sorte des moyens de purger les esprits d'opinions creuses et vides. C'est de cette dialectique socratique que sont remplis les dialogues du *Gorgias* et du *Protagoras*, et les autres de cette espèce, qui réfutent les propositions des sophistes, comme les vifs débats que Socrate soulève dans la *République* contre l'ardent Thrasymaque. Mais lorsqu'il (le dialecticien) agit *par lui-même* [4], contre des hommes qui n'ont pas besoin de *coups* [5] ni des exercices du gymnase, il met en jeu alors cette activité supérieure et principale, qui fait voir dans toute sa pureté le vrai caractère de la dialectique, comme Socrate, dans le *Phédon*, où il pose certaines hypothèses, en recherche les conséquences, démontre que l'âme ne peut pas recevoir le contraire des choses qu'elle vient apporter à ceux auxquels elle est présente, et inversement veut, par des procédés démonstratifs, examiner si ces premières hypothèses sont vraies, et esquisse alors, à grands traits, les règles de cet examen, qui s'accordent pleinement avec la méthode suivie ici, à savoir, sur chaque hypothèse, d'en rechercher seulement les conséquen-

1 Locus salebrosus, dit Cousin, qui enferme entre parenthèses toute la période depuis ζητῶν τί φίλον jusque et y compris τὸ φιλούμενον. Je n'ai pas tenu compte de cette parenthèse qui n'éclaicit pas du tout ce passage véritablement scabreux.

2 τεχνίτας.

3 T. IV. 49, col. 655.

4 Par son art véritable, qui n'est pas mêlé à la réfutation.

5 Les athlètes devaient s'habituer non seulement à en donner, mais à en recevoir.

ces par rapport à elle, sans porter le débat sur l'hypothèse elle-même, jusqu'à ce qu'on ait épuisé complètement tout ce qui en résulte ; puis alors seulement de rendre compte de l'hypothèse, et de continuer ainsi méthodiquement l'examen, prenant une autre hypothèse, meilleure que celles antérieurement posées, jusqu'à ce que remontant par ces degrés, vous arriviez à un principe qui se suffise à lui-même, qui est ce qu'on appelle l'inconditionné, et est le principe non pas hypothétique, mais le principe réel des propositions démontrées.

Le sage Éléate de son côté qui d'un fait plusieurs, par sa méthode de division, et de plusieurs fait un, par sa méthode de définition, pratique lui aussi[1] cet art souverain, le plus haut degré de toute la dialectique, et agit comme si, pour lui-même[2], il divisait ou définissait les êtres : mais il pratique la même méthode quand il s'adresse aux autres. Car ce n'est pas à des jeunes gens inexpérimentés qu'il s'adresse, mais à des personnages déjà exercés par les entretiens de Socrate, qui ont traversé toutes les sciences, et sont par leurs travaux préalables devenus propres à voir les êtres, et non des sophistes embarassés et empêchés par leur double ignorance et incapables, par leurs fausses opinions, de recevoir les doctrines vraiment scientifiques.

§ 19. Pour quelle raison a-t-il appelé gymnastique cette méthode d'ascension par la dialectique, nous l'avons déjà dit. Mais c'est aussi parce que le vulgaire avait pris l'habitude de transporter à la dialectique le nom de pur bavardage, et d'appeler bavards les dialecticiens. — Que dis-je, les auteurs comiques n'ont-ils pas nommé Socrate lui-même, le mendiant bavard ? Ne nomment-ils pas de ce nom tous les autres en bloc, avec ceux qui n'ont de dialecticiens que la fausse apparence ?

1 T. IV, 50, col. 656

2 Pour lui seul.

« Je hais Socrate, le mendiant bavard [1]. »

« Que ce soit Prodicus ou quelqu'autre de ces bavards [2]. »

C'est pour cela que Parménide [3] n'a pas dit simplement que cette espèce de méthode est un bavardage, mais avec cette addition : ce que le vulgaire appelle bavardage. Et cependant Socrate lui-même dans le *Phédon*, dit que ce mot de bavardage lui est venu autrefois de la comédie. Mais dans la circonstance actuelle personne, pas même s'il était un écrivain de comédies, ne dirait qu'il n'est qu'un pur bavard, qu'il ne parle que de choses qui n'en valent pas la peine, au moment où il va entreprendre le voyage pour l'Adès, et où il s'entretient du voyage pour là-bas [4].

Et dans le *Théétète*, souvent après avoir complètement détruit le raisonnement de Protagoras, et lorsqu'il parait avoir démontré la chose en question, ensuite se préparant à élever de nouveau des objections contre cette doctrine, il dit : « Quelle chose terrible est un homme bavard [5] » ; et comme Théétète lui demande la raison de ce début, c'est, dit-il, que je dois élever des objections contre moi-même [6]. Et c'est ce caractère de la dialectique qui aime la contradiction, qui tourne et retourne, en tous les sens les mêmes idées et qui ne lâche jamais son adversaire, c'est là qu'il appelle le

1 Ce vers est d'Eupolis, comme le constate Olympiodore (*Schol. in Phædon.*, Finckh. p. 44) : « ὁ γὰρ Εὔπολίς φησι περὶ τοῦ Σωκράτους· Τί δῆτα ἐκεῖνον τὸν ἀδολέσχην καὶ πτῶχον, ὃς τἄλλα μὲν πεφρόντικεν, ὁπόθεν καταφαγεῖν ἔχοι, τούτου κατημέληκε. Bothe (*Fragm. Comic.*, p. 198) après Wyttenbach et Meiners a restitué dans leur mètre ces fragments de vers. Conf. Etymol. Magn. p. 18, 8 « Διὸ καὶ ἀδολέσχας τοὺς φυσικοὺς ἐκάλουν, λέγει δ''Ωρίων · καὶ Σωκράτη πτωχὸν ἀδολέσχην ἔφη Εὔπολις καὶ ἐν ἄλλοις· 'Αλλ' ἀδολεσχεῖν αὐτὸν ἐκδίδαξον, ὦ σοφιστά.

2 Ce vers, que Stallbaum attribue à Eupolis, est d'Aristophane : *Schol. Nub.*, *Aristoph.* V. 360. Suid. V. Πρόδικος : Μνημονεύει δ'αὐτοῦ καὶ 'Αριστοφάνης ἐν Ταγηνισταῖς·

Τὸν ἄνδρα τόνδ' ἢ βιβλίον διέφθορεν,
Ἢ Πρόδικος, ἢ τῶν ἀδολεσχῶν εἷς γέ τις.

Note de Cousin.

3 T. IV, 51, col. 556.

4 Plat., *Phæd.*, 70 b. « Je ne crois donc, pas, dit Socrate, que quelqu'un qui m'écouterait maintenant, si même il était un auteur de comédies, dirait que je bavarde, et que je vous fais des discours sur des choses de peu d'importance »

5 *Théét.*, 195, b. Δεινόν τε,.. ὡς ἀληθῶς κινδυνεύει καὶ ἀηδὲς εἶναι ἀνὴρ ἀδολέσχης.

6 id., *id.*, τὴν ἐμαυτοῦ δυσμαθίαν δυσχεράνας καὶ ὡς ἀληθῶς ἀδολεσχίαν.

caractère du bavard, car on a coutume de nommer en raillant en bloc, bavards ceux qui ressassent, sans qu'on puisse les en distraire, toujours les mêmes choses.

C'est donc, comme je le disais, la foule qui a donné ce nom à la dialectique : c'est pourquoi Parménide a dit que c'est ainsi qu'a été appelée par le vulgaire la méthode qu'il enseigne lui-même ; et s'il nous fallait nous attacher aux divisions des arts dans le *Sophiste*, nous trouverions là l'Etranger Éléate rangeant la dialectique dans le genre du bavardage [1]. Car il dit que parmi toutes les sciences, l'une apprend à créer, l'autre à acquérir ; que dans cette dernière une branche sert aux débats oratoires, l'autre à quelqu'autre chose ; de la branche qui sert aux discussions, une partie a pour but la rivalité, l'autre le combat ; de cette partie combative, une espèce a un caractère de contrainte par la force, c'est celle qui engage la bataille avec le corps ; — l'autre a un caractère de contradiction, c'est celle évidemment sous laquelle nous placerons l'espèce dialectique ; car elle ne sert pas à créer, mais à acquérir, comme l'espèce qui sert à acquérir la science et elle ne peut être rangée sous aucune autre espèce du genre acquisitif que le genre débatif. Le genre qui apprend à contredire se divise en deux espèces : l'une qui use de discours continus et prolongés ; l'autre qui procède par interrogations et réponses particulières : c'est évidemment celle sous laquelle il faut placer le genre de la dialectique. Du genre qu'on appelle contradictif, ἀντιλογικόν, si on le divise, il y a deux espèces : l'une qui s'occupe des intérêts individuels, l'autre qui admet l'enquête et la contradiction sur des questions générales, sur le juste même, dit-il, sur le beau et leurs contraires [2]. C'est dans cette espèce évidemment qu'il fera entrer le genre dialectique, qu'il nomme aussi éristique, parce que ce mot ne désigne pas encore l'espèce décriée de la dispute et la contradiction [3] pure ; mais il appelle ainsi simplement l'opposition des raisons contraires et l'art d'opposer

1 T. IV, 52, col. 657.
2 *Sophist.*, 219 b. — 224, a
3 *Sophist.*, 225 c.

des instances : car il y a une manière de contredire et de disputer bien comme mal, puisque l'on dit qu'il y a deux sortes de dissentiments :

« Car il n'y a pas qu'un seul genre de dissentiments [1]. » a dit quelqu'un. Dans le genre éristique, donc, il y a d'une part l'espèce qui vise à acquérir de l'argent, c'est celle que pratique et nous professe ce grand et vaillant sophiste [2] ; — l'autre espèce ne sert qu'à perdre son argent : c'est celle qui, insoucieuse des intérêts personnels, passe tout son temps à discourir sans fin, sous laquelle assurément nous rangerons le dialecticien : car ce ne sera pas sous l'autre, qui est l'espèce sophistique. Or c'est à cette espèce qui n'aboutit qu'à perdre son argent, qu'il dit ne pouvoir donner d'autre nom, et c'est celle qu'il faut ainsi appeler : l'espèce du bavardage. Si donc même à la dialectique, il a donné ce nom en apparence [3], comment la méthode pratiquée dans le *Parménide*, parce qu'on l'appelle bavardage, différerait-elle de la dialectique, quand celle-ci même ne peut pas se délivrer de cette qualification [4].

Mais sur ce point nous avons dit plus que le nécessaire : il faut revenir à notre sujet même, en ajoutant seulement, que les anciens ayant émis des opinions très différentes sur les Préludes de Platon, — les uns n'entrant pas du tout dans l'examen de cette question, — car il n'y a à s'intéresser à cela que les vrais amis de la doctrine et qui l'ont entendue d'abord [5], — les autres, ne les ayant même pas peut-être entendus [6], mais croyant qu'ils servent à donner une esquisse sommaire des sujets et à nous renseigner sur l'économie des matières proposées à la recherche suivie dans les dialogues, — d'autres estimant qu'ils guident les commentateurs et les amènent à la nature des choses discutées, — nous avons adopté cette

1 Hesiod., *Opp. et D.D.* v. 11.

2 T. IV, 53, col. 658.

3 τὴν τοῦ ὀνόματος φήμην : il ne lui a donné que le son, mais non la signification du mot.

4 Locus salebrosus, dit Stallbaum. Le verbe τυγχάνειν contredit tout le sens : je le remplace par ἀποτυγχάνειν.

5 Ces exordes.

6 Ou lus. Quelques éditions, en effet, les supprimaient entièrement.

derniere manière de voir, et nous mettrons en tête de nos commentaires une explication du prélude qui introduit le sujet qui doit être traité : ce qui ne veut pas dire que nous négligerons d'insister sur tout ce qui appartient essentiellement au sujet. Car il faut, dans les dialogues de Platon, regarder par-dessus tout au fond des idées contenues dans le dialogue, examiner ensuite comment les préludes en contiennent une sorte d'image, et montrer que chacun d'eux est un animal parfaitement un [1], que toutes les parties qui le composent sont en harmonie avec lui-même, chacun parfait en soi, comme il le dit lui-même dans le *Phèdre*, et en harmonie avec ses parties, et toutes les autres qualités qui appartiennent à ce genre [2].

Quant à dire que les préludes de Platon sont complètement étrangers aux choses qui suivent, comme ceux des *dialogues* d'Héraclide du Pont et de Théophraste [3], c'est une assertion qui offense tout lecteur qui a quelque sens critique.

1 ὅσα τοῦ τύπου τούτου τῶν καθηκόντων ἐστί.

2 T. IV, 54, col. 659.

3 On ne trouve nulle part qu'Héraclide et Théophraste aient donné à leurs ouvrages la forme dialoguée : ce qui ne peut pas autoriser à le nier, en présence de l'affirmation nette et précise de Proclus.

LIVRE DEUXIÈME[1]

PARMÉNIDE OU DES IDÉES

§ 20. « Lorsque nous fûmes arrivés à Athènes [2], de Clazomène, notre patrie, nous rencontrâmes sur l'Agora Adimante et Glaucon [3]. »

Les philosophes d'Italie, comme nous l'avons souvent dit, se sont occupés tout spécialement des choses qui sont des espèces intelligibles [4], et n'ont touché que très peu à la philosophie des choses, objets de l'opinion. Les philosophes d'Ionie, au contraire, se sont peu souciés de la théorie des intelligibles, ont étudié dans tous les sens la nature et les œuvres de la nature. Socrate et Platon abordant ces deux sujets ensemble, ont donné son complément à la philosophie qui restait trop pauvre, et exposé une philosophie plus haute et plus vaste. Et c'est ce que Socrate montre dans le *Phédon*, lorsqu'il dit [5] qu'il s'était d'abord épris de la physiologie, mais qu'ensuite il

1 Cousin n'a pas reproduit dans sa seconde édition la note suivante qui se trouvait dans la première, et qu'a insérée Stallbaum; « Nullibi quidem sequens liber secundi nomine inscribitur. At in omnibus codicibus intervallum idem est, quod solet inter libros distinctos, atque verba : Παρμενίδης ἢ περὶ τῶν ἰδεῶν alio colore depicta sunt. Imo in ora Cod. B legitur : Initium, credo, libr. II, Denique qui subsequitur liber, tertius in omnibus codicibus vocatur. »

2 T. IV, 55, col. 659.

3 *Parm.*, 126 a. Ce sont les deux frères de Platon, qu'il met en scène dans la *République*, (II, 357-368 et passim) et dont le premier, Adimante, passionné pour la politique, est mentionné par Xénophon (*Mem.*, III. 6). — Les philosophes venus de Chazoménc sont sans doute des partisans d'Anaxagore ; ce qui explique l'intérêt que pouvait avoir Zénon d'exposer sa doctrine contre celle qui soutenait la pluralité des principes des choses.

4 περὶ τῶν ὄντων εἰδῶν.

5 *Phædon*, 96, a.

s'était jeté avec une ardeur précipitée vers les Idées et les causes divines des êtres. Les idées philosophiques que ces deux écoles[1] avaient exposées, Platon et Socrate réunirent ce qu'elles contenaient toutes deux de bon, et en formèrent une seule doctrine qui exprime la vérité la plus complète : et c'est là ce qu'il me semble que Platon[2] nous indique par la présente scène[3], qui, ce qui mérite ici toute notre admiration, nous fait connaître déjà suffisamment les idées dont traitera le dialogue. En effet ce sont des Ioniens qui se rencontrent à Athènes, afin de participer à des doctrines plus parfaites, tandis que les personnages d'Athènes ne se rendent pas en Italie pour la même raison, afin de connaître les théories des philosophes de ce pays, mais inversement, ceux-ci, venus à Athènes, leur communiquent leur propre philosophie. De sorte que pour ceux qui peuvent et savent voir, il s'agit des *êtres* mêmes : les premiers des êtres sont présents partout, et ne rencontrent aucun empêchement, jusques aux derniers, en passant par ceux qui occupent le rang intermédiaire ; les derniers reçoivent leur perfection par l'intermédiaire des moyens ; les moyens reçoivent en eux la communication des premiers, meuvent les derniers, les retournent vers eux-mêmes et deviennent pour ainsi dire les centres et les forces des extrêmes, remplis par les plus parfaits, remplissant les imparfaits. L'Ionie sera donc le symbole de la nature ; l'Italie de la substance intellectuelle ; Athènes le symbole de la substance moyenne par l'intermédiaire de laquelle les âmes réveillées remontent de la nature à la raison. C'est assurément ce que veut dire Céphale[4], tout au commencement, dans le

1 L'École d'Italie et celle d'Ionie.

2 T. IV, 56, col. 660.

3 παράστασις : Le cadre extérieur, scenicus apparatus. Le manuscrit de Harley donne περίστασις, les circonstances, les faits accessoires, le milieu.

4 Nous avons déjà vu (t. IV, p. 13 Cous.) citer Céphale comme citoyen de Clazomène, Κέφαλος, Κλαζομένιος καὶ αὐτὸς ἀνήρ. Il n'est donc pas certain que ce soit le même personnage qui figure dans la *République* et est le père de Lysias. Le Céphale de la *République* est Syracusain, ou de Thurium : il avait quitté son pays sur l'invitation de Périclès et s'était fixé à Athènes. Il eut pour fils Polémarque, Euthydème, Brachyllus et Lysias, et avait pour père Lysanias. Heindorf, Ast et Stallbaum concluent à deux personnes différentes. Groen van Prinsterer (*Prosopogr. Platon.*,) penche avec quelqu'hésitation pour l'opinion contraire.

prélude, par ces mots : qu'il est venu de Clazomène à Athènes pour y entendre l'exposé des théories de Parménide, et qu'à son arrivée, il a rencontré sur l'Agora Adimante et Glaucon, et qu'ayant ainsi lié conversation avec Antiphon [1], il a entendu les discours que celui-ci a répétés, comme les ayant appris de Pythodore [2], qui lui-même les avait recueillis de la bouche de Parménide : par où il est indiqué quelles qualités doit posséder celui qui veut remonter (aux intelligibles) : à savoir que d'abord il doit s'éloigner [3] du corps et fuir la communauté avec lui (car le corps est la maison de l'âme); ensuite se rattacher lui-même à la fonction, κλῆρος, qu'Athèna a reçu pour son partage dans l'univers; car c'est après avoir participé à cette fonction, que l'âme, — et cela n'a rien d'étonnant alors — devient spectatrice des êtres premiers en soi, et a, par leur intermédiaire, la vision mystique des hénades mêmes des êtres [4], (et d'une façon plus générale, la vision des choses physiques, dont l'image est les Ioniens, qui sont suspendus à la cause suprême et parviennent jusqu'à la monade de toute la pluralité. Car la pluralité des choses individuelles [5] est pire que les espèces physiques. La pluralité (en soi) participe de l'un coordonné aux plusieurs; avant cet un est l'un séparé et supérieur, l'un avant les plusieurs : ce qui est pour Platon, l'Idée. Les indivisibles sont en effet pluralité; l'espèce physique et coordonnée est dyade; l'espèce unie et séparée, et élevée au-dessus des choses, est monade) [6]. Et si tu ne veux pas considérer les choses uniquement sous ce point de vue, mais sous un point de vue plus général en-

1 Nous avons vu plus haut (t. IV, p. 13) Proclus citer cet Antiphon, Athénien de noble naissance, frère par sa mère, de Platon, ὁμομήτριος et le plus jeune de ses frères (Procl., id. *id.*, p. 67). On ne comprend pas bien comment il a pu avoir une conversation avec Pythodore, l'ami de Zénon, à une époque où Socrate lui-même était tout jeune. Ast n'hésite pas à croire que les deux autres frères de Platon ne sont pas l'Adimante et le Glaucon dont il est ici question.

2 T. IV, 57, col. 660.

3 Je lis ἀνείργεσθαι au lieu d'ἀνεγείρεσθαι

4 Le passage entre parenthèses est omis par Cousin, col. 661.

5 Stallbaum lit ἀνόμων au lieu d'ἀτόμων, la vraie leçon.

6 Ici Cousin reprend la suite de son texte ; mais ce qu'il y a de singulier, c'est que Stallbaum rejette en note tout le passage inséré par Cousin, depuis εἰ δὲ μὴ jusqu'à πρώτη γάρ.

core, je dirai : les Dieux, qui servent de guides à la marche de la nature et qui maintiennent l'unité dans les forces infiniment diverses des espèces matérielles, de tous les indivisibles, des raisons sensibles, sont suspendus à la cause suprême et, illuminés par Athéna, se retournant vers le dieu intellectuel, se ravissent eux-mêmes hors du système cosmique, (car ce système est ce qu'on appelle la maison des Dieux qui sont en lui), et poussés en haut vers la pluralité unifiée des Dieux, pénètrent de là, par la puissance divine, jusqu'à la monade de toute pluralité. C'est une image de cela que le texte présente à ceux qui ne sont pas absolument incapables de l'entendre. Chacune des espèces physiques est pire que leur pluralité : car la pluralité qui est au-dessus de ces chacunes, est, comme il a été dit, pluralité (en soi); elle participe de l'un, qui est coordonné aux plusieurs. Avant cet un est l'un avant les plusieurs, l'un séparé d'eux et supérieur à eux, qui est la fin où tend l'ascension, par l'intermédiaire de la dyade [1]; car c'est la dyade qui a procédé la première de l'Un, comme l'enseigne le *Philèbe* [2] quelque part. Ainsi donc l'éloignement des personnages de Clazomène montre et exprime l'acte supérieur des Dieux, qui se sépare et s'élève au-dessus des raisons physiques. La rencontre sur l'Agora avec Glaucon et Adimante montre la prédominance de la dyade dans la pluralité unifiée. La réunion, par l'intermédiaire de ces derniers chez Antiphon, montre le mouvement qui les ramène à l'un, d'où leur arrive la perfection, qui les comble des biens divins.

Dans chaque ordre des Dieux il y a en effet la monade, la royauté de la dyade et le nombre qui convient à celle-ci. Tout ce qui est divisé, est rattaché à la monade par la pluralité unifiée et par la dyade qui est en elle et en est, pour ainsi dire, la mère et la racine. Mais cela, comme je l'ai dit, porte l'image des Dieux mêmes et facilite l'intelligence des

1 T. IV, 58, col. 661. Stallbaum reprend ici le texte de Cousin.

2 *Phileb.*, 16 c : « Il faut d'abord, que nous cherchions toujours en toute chose l'Idée une ; ἀεὶ μίαν ἰδέαν ; nous la trouverons parce qu'elle y est ; après l'avoir saisie, il faut examiner s'il y en a deux ».

idées à ceux qui veulent suivre le principe de l'analogie [1]. Car, regarde, les Clazoméniens sont une pluralité, Adimante et Glaucon ne sont que deux, et c'est par leur intermédiaire que les Clazoméniens entrent en rapport avec Antiphon, qui est tout seul et ne fait qu'un. Il est évident qu'en toute chose le plurifié jouit de la monade par l'intermédiaire de la dyade [2], et que ces Clazoméniens, qui sont des physiciens, par l'intermédiaire de gens qui sont naturellement en rapport les uns avec les autres, marchent à la participation de biens plus parfaits, que les choses d'ordre inférieur sont toujours attachées à celles qui les précèdent, et que toutes tendent à la raison une de Parménide ; car les Clazoméniens ont besoin d'Adimante et de Glaucon ; ceux-ci conduisent les Clazoméniens chez Antiphon ; Antiphon les remplit des discours de Pythodore ; Pythodore est chargé de raconter les conférences de Parménide, de Zénon et de Socrate. Maintenant ceux ci sont unis à Parménide et veulent suivre ses principes, Socrate tournant ses regards vers la pluralité des Idées, Zénon unifiant cette pluralité et ardent à parvenir à l'un en soi. Voilà donc les fonctions coordonnées que ceux-ci remplissent. On pourrait, comme je l'ai dit antérieurement, ne pas se borner à ces considérations, mais voir encore que Parménide, Zénon et Socrate gardant l'image de toute l'administration divine, ceux qui viennent ensuite sont assimilés aux genres inférieurs. Et si tu veux voir tout cet ensemble, représente-toi Pythodore au rang le plus haut des démons, parce qu'il rapporte et transmet aux choses inférieures celles qui viennent des premières : car ces deux fonctions lui conviennent, l'une en tant qu'il est rempli, l'autre, en tant qu'il remplit, et fait lui seul, entendre aux autres, l'exposé très correct des premiers discours. Antiphon, de son côté, selon cette qualité démonique, est ce qui cède au désir et aux passions, et en un mot, ce qui a adopté la vie du degré inférieur. Car on le représente comme un homme ayant la passion des chevaux [3] :

1 Tout le passage entre parenthèses qui ne se trouve que dans les manuscrits c et d, est retranché du texte par Stallbaum qui le relègue dans ses notes.

2 T. IV, 59, col. 662.

3 T. IV, 60, col. 663.

il est donc, à la vérité, rempli par les premiers (démons) [1] ; mais il remplit ce qui est après lui, de la conférence qu'il tient de plus hauts personnages, et qui a la vertu de faire remonter les âmes. Il reste maintenant les Clazoméniens qui font le pendant analogue aux âmes génésiurgiques, qui, à la vérité, ont besoin de l'aide des démons qui leur sont contigus, mais qui toutes aspirent au haut, et à la participation des discours divins. C'est pourquoi elles abandonnent leur maison, le corps, (émigrent à Athènes ; car elles se tournent vers elle, parce qu'elles ont eu la chance d'être l'objet de la sollicitude providentielle d'Athéna) [2], et se mettent en route pour passer de l'ignorance à la connaissance : car c'est là Athènes. Et après s'être retournées, elles s'attachent premièrement aux démons qui sont au-dessus d'elles, auxquels se rapportent très bien l'Agora et la dyade (d'une part parce qu'ils sont les gardiens des hommes, d'autre part parce qu'ils procèdent de la monade) et le mouvement qui les entraîne par la dyade à la monade ; secondement par celles-ci ils tendent à certains anges et à certains Dieux ; car c'est par l'intermédiaire des démons que peut avoir lieu toute société, tout entretien des hommes avec les Dieux, comme le dit Diotime, soit pendant qu'ils veillent soit pendant leur sommeil [3].

Tu obtiens enfin par une autre voie le moyen de transporter les analogies des idées aux personnages : il faut en effet, avant la contemplation mystique des choses mêmes, exercer sa propre pensée, en considérant ceux-ci comme des images ; car les mots : « *Ces hommes venus à Athènes qui rencontrent sans aucun intermédiaire sur l'Agora Adimante et Glaucon, les frères d'Antiphon,* [4] » contiennent la manifestation d'une autre conception, d'une conception théologique, parce

1 Ce mot est omis dans les manuscrits A, B et de Harley.

2 Le passage entre parenthèses est omis dans les manuscrits A et B.

3 *Sympos.*, 202. e. : πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστι θεοῦ τε καὶ θνητοῦ... διὰ τούτου πᾶσα ἐστιν ἡ ὁμιλία καὶ ἡ διάλεκτος θεοῖς πρὸς ἀνθρώπους καὶ ἐγρηγορόσι καὶ καθεύδουσι. Van Heusde a ingénieusement corrigé dans Platon ce passage incorrect en : ἀνθρώποις πρὸς θεούς.

(4) T. IV, 61. Col. 664.

que, aux âmes qui remontent la *Bonne Fortune* [1] est d'un puissant secours : elle les coordonne à ceux avec qui il faut, là où il faut, et de la manière qu'il faut [2], pour qu'ils puissent atteindre leur propre salut ; (et comme ce n'est pas seulement dans les choses externes que nous avons besoin des dons de la Bonne Fortune, mais dans les actes ascensionnels de l'âme même, comme le dit à peu près Socrate dans le *Phèdre* [3] « que c'est grâce à la plus grande chance heureuse, qu'est donnée, par les Dieux, à l'homme capable d'aimer, la folie amoureuse pour son ami, » et qu'en faisant descendre les âmes, il dit qu'elles sont emportées dans des corps différents selon les différentes rencontres de la fortune [4], et qu'ainsi avant d'entrer dans les corps, les âmes ont conscience des dons de la fortune, sont gouvernées par elle et menées par elle à ce qui leur convient le mieux), [5] il est donc tout naturel que les âmes introduites en eux soient aussi rattachées par la Fortune à leurs causes télésiurgiques. Nous ne serons pas d'un avis contraire, soit qu'on entende περιτυχεῖν dans le même sens que ἐντυχεῖν, soit qu'on dise que le περιτυχεῖν n'a pas lieu par suite d'un choix volontaire et que le ἐντυχεῖν [6] est le résultat d'un penchant propre et naturel; car l'un et l'autre ont besoin d'une cause qui rassemble les choses dispersées, puisque

1 Ἀγαθὴ Τύχη. Déesse du hasard et du bonheur. Hésiode (*Theog.*, 360) en fait une des filles d'Océanos et de Téthys; Pindare, une des Μοῖραι. On la représente avec une rame dans une main, une sphère pour désigner la mobilité de la fortune, la Corne d'abondance d'Amalthée, ou portant dans les bras *Plutus* ou la Richesse. Dans Pindare, *Ol.*, XII. 1. elle est qualifiée de Σώτειρα, παῖς Ζηνὸς Ἐλευθερίου φερέπολις, Ἀκραία.

2 οἷς τε δεῖ καὶ ὅπου δεῖ καὶ ὡς δεῖ. La rubrique anglaise : The right man, in the right place, at the right time, traduit Proclus avec une concise et énergique fidélité.

3 P. 245. b. : ἐπ'εὐτυχίᾳ τῇ μεγίστῃ παρὰ θεῶν ἡ τοιαύτη μανία δίδοται.

4 Platon, en effet, (*Phædr.*, 248 c.) montre que dans cette répartition, la loi de la justice divine ne règne pas seule, mais que la nécessité éternelle et inévitable, représentée par la loi d'Adrastée, θεσμὸς Ἀδραστείας, a sa part... l'âme συντυχίᾳ τινὶ χρησαμένη ne peut pas suivre le Dieu et retombe à terre, ἐπὶ τὴν γῆν πέσῃ; au lieu de ἄλλας κατ'ἄλλας συντυχίας je lis ἄλλα... εἰσσώματα.

5 Apodose de la proposition : « *comme ce n'est pas seulement* ». Tout le passage entre parenthèses est omis par le manuscrit A et n'est reproduit par Stallbaum qu'en note.

6 *Parm.*, 126 b. οὗτος ὁ Ἀντιφῶν Πυθοδώρῳ τινὶ... πολλὰ ἐντετύχηκε. Incidere in aliquem, offendere, occurrere, obvius fieri, convenire aliquem. περιτυχεῖν semble emporter davantage l'absolu hasard, l'absence de tout dessein, de tout choix. *Phædr.*, 268 c. περιτυχὼν φαρμακίοις ἰατρὸς οἴεται γεγονέναι, οὐδὲν ἐπαΐων τῆς τεχνῆς.

même la volonté particulière ne peut [1] rien achever sans les causes universelles. Ainsi donc c'est par hasard que les âmes introduites dans les corps rencontrent leurs natures plus parfaites et se lient à elles; (et ce n'est pas de la fortune seulement qu'elles ont besoin, mais aussi du destin, ἡ εἱμαρμένη avant d'atteindre leur perfection entière) [2]. Et vois [3] encore comment même ici est observé l'ordre des personnages; car ils rencontrent Adimante et Glaucon : de ces personnages le plus parfait est Glaucon, c'est ce que montre dans la *République*, Socrate qui dit toujours qu'il admire la nature de Glaucon, de sorte que, si Adimante lui est inférieur, il est juste qu'il dise qu'ils ont rencontré Adimante et Glaucon : car l'imparfait s'attache d'abord aux plus imparfaits, et par l'intermédiaire de ceux-ci rencontrent les plus parfaits. — Voilà ce que nous avions à dire de l'analogie que présentent les personnages.

§ 21. Quant au caractère du dialogue, il se laisse voir dans la première phrase qui est simple, précise et pure; car à des conceptions intellectuelles convient un style concis, naturel et pur. Et ce n'est pas Platon seulement qui a observé cette règle, mais aussi Parménide dans son poème ; car quoique, par le genre poétique même, il doive employer les métaphores, les figures de mots et les tournures oratoires, cependant il a adopté un genre de style qui ne sent pas l'artifice, qui est plutôt maigre et simple. On le voit dans ce passage :

« Car l'être se rapproche de l'être ».

Et encore :

« Puisque maintenant tout est ensemble ».

Et encore :

« Il n'est pas possible qu'il y ait quelque chose de plus grand et de plus puissant [4] ».

1 Je lis δύναται avec C et B au lieu de βούλεται d'A et B.
2 Phrase omise dans A et B.
3 T. IV. 62. Col. 664.
4 *Parm.*, Karsten, v.v. 80. 60. 103.

Et tout ce qu'on y rencontre de semblable [1] : de sorte que la langue parait être plutôt celle de la prose que de la poésie. Vois donc aussi dans ce prélude de Platon, qu'il a choisi d'abord le ton vif et rapide des formes oratoires [2] ; car cette qualité est parfaitement appropriée aux choses ; ensuite qu'il glisse et passe, comme en courant, sur les faits, [3] tout en adoptant une construction bien liée, et qui renferme toute une pensée dans une phrase courte, qu'il ne se soucie que de la concision, et procède par les expressions les plus nécessaires, retranchant sévèrement de son exposition, tous les agréments artificiels qu'un sophiste y aurait ajoutés.

§ 22. « Et me prenant par la main, Adimante : Salut, me dit-il, Céphale, et si tu as besoin de quelques-unes des choses qui sont ici et que nous puissions te procurer, dis-nous le. » [4]

Tu vois que les gens venus de Clazomène, se livrent immédiatement à Adimante, et que c'est lui qui leur tend la main ; cependant Glaucon est présent, mais reste silencieux ; et cependant, lui aussi, accueille avec bonne grâce les étrangers et leur adresse le salut d'hospitalité. De quoi cela est-il le symbole ? Disons qu'il y a ici en effet l'esquisse de beaucoup de choses importantes, et par exemple qu'il faut se montrer prêt à venir en aide aux étrangers, par honneur pour le Démon et le Dieu de l'hospitalité, et que ce soit le citoyen, qui prenne l'initiative de ces témoignages de politesse affectueuse plutôt que l'étranger, et que partout le plus puissant soit le premier à accourir pour accueillir avec sollicitude ses amis, et qu'il faut, dans la mesure du possible, tenir fidèlement ses promesses, comme on voit [5] que le fait ici Adimante qui promet de fournir aux Clazoméniens toutes les choses qu'il peut leur fournir. En un mot on pourrait en dire beaucoup sur ce

1 T. IV. 63. Col. 665.

2 τὴν γοργότητα τῶν ἰδεῶν. La γοργότης est la quatrième des formes, ἰδέαι, du style oratoire, qui sont : la clarté, la grandeur, la beauté, la γοργότης, le ton pathétique, la sincérité, la gravité ou la force, δεινότης (Hermog., p. 268.

3 Proclus dit qu'il se sert de la figure appelée ἐπιδρομή, qui équivaut à ἐν παρόδῳ, obiter aliquid et *dicis causa* commemorare.

4 *Parm.*, 126. a.

5 T. IV. 64. Col. 666.

point, si l'on insistait sur le détail du texte. Quant aux faits qui nous conduisent à l'étude des choses, des choses universelles qui sont l'objet propre de ce dialogue, il faut dire qu'Antiphon, Glaucon et Adimante, sont rangés, selon l'ordre démonique, dont la fonction est divisée en trois parties : Les âmes introduites dans les corps ont besoin, pour opérer leur ascension, des démons qui leur sont immédiatement contigus; par ceux-ci elles se rattachent à l'ordre qui est très au-dessus de ces démons, et par l'intermédiaire de cet ordre elles tendent aux causes plus divines; ces âmes, complètement sorties du corps, se meuvent d'un mouvement qui n'est que pour ainsi dire local, se recueillent en elles-mêmes en s'éloignant du corps, ramassent leurs propres et vraies puissances, et, se coordonnant à certains ordres démoniques, accomplissent par cela même vitaliquement leur marche ascendante vers les ordres encore plus hauts. C'est donc avec raison qu'Adimante, qui est le plus rapproché d'elles, leur tend la main, leur fait un accueil plein de grâce affable, imitant cet ordre qui fournit la force aux âmes qui veulent remonter et rattache à lui-même leurs facultés d'ascension, (car les mains sont le symbole de la force); il leur tend donc la main, leur fait une réception affectueuse, leur adresse le salut, parce qu'aux âmes qui veulent se sauver elles-mêmes, la paix et la sérénité joyeuse de l'âme, une vie accompagnée de charme facile est donnée par les Dieux supérieurs et non par les inférieurs. Car comment pourrait-on communiquer à un autre[1] cet agrément de vie, si l'on était soi-même en proie aux soucis de la vie? Comment pourrait-on donner à un autre la joie et la sérénité, lorsqu'on est soi-même dans un état d'âme troublé par les passions. Ainsi donc la joie et le fait d'être heureux,[2] viennent exclusivement d'abord des Dieux, ensuite des genres divins, enfin des hommes de bien ; car c'est chez les Dieux que règne éminemment la vie facile; ensuite au second degré, dans les genres divins, et par participation de ceux-ci,[3] dans les âmes sages, dans lesquelles est projetée la

1 T. IV. 65. Col. 667.
2 τὸ χαίρειν.
3 Je lis τούτων au lieu de τούτου.

vie gaie, de bonheur, et qui accepte avec grâce tout ce qui arrive. Donc les âmes amenées (dans les corps), reçoivent des démons auxquels elles sont contigues, d'abord la force de remonter, ensuite la paix de l'âme et la bonne humeur, en troisième lieu l'initiation aux biens qu'ils peuvent leur apporter; car ils les éveillent et invitent à participer d'eux-mêmes, ils leur fournissent libéralement tous les biens qu'il est de leur nature de posséder et les préparent à recevoir de dieux supérieurs [1] des biens plus parfaits. Ainsi la fidélité à tenir ses promesses, la bienveillance, l'invitation adressée aux imparfaits de venir à la perfection (car tout besoin crée nécessairement une imperfection dans celui qui l'éprouve), tout cela imite les bienfaits qui viennent aux âmes, des bons démons.

§ 23. « Eh! bien, dis-je, je viens pour cela même, pour vous adresser une prière — Dis-nous donc, répondit-il, ce que tu désires [2] ».

Il faut donc que les âmes qui doivent remonter soient prêtes à participer, par leurs actes, aux choses divines, abandonnant [3] leurs habitudes héréditaires et qu'elles tiennent de leur race, qu'elles s'attachent énergiquement à des biens plus parfaits, ne considérant pas comme un accessoire le souci du divin, mais en faisant leur occupation principale et la plus propre. Car c'est ainsi qu'elles obtiendront le secours qu'elles peuvent attendre de leurs supérieurs, en se prosternant elles-mêmes devant eux pour recevoir les biens qu'ils leurs fourniront généreusement; car en toute chose l'imparfait est rattaché au parfait par son aptitude à recevoir, de même que le parfait est lié à l'imparfait par la puissance télésiurgique; car ce sont là deux médianités des choses imparfaites et des parfaites, des participantes et des participées, à savoir, l'aptitude dans les imparfaites, la puissance, qui est le chorège de la perfection, dans les choses supérieures, par laquelle les imparfaites sont amenées à la perfection, et les participantes de

1 Je lis ou sous entends ἐξ devant ὑπερτέρων.
2 *Parm.*. 126. a.
3 T. IV. 66. Col. 667.

viennent, à un degré inférieur, ce que sont les participées au premier degré. Ainsi combien grande doit être la bonne disposition de ceux qui doivent participer, c'est ce que Céphale indique ici, en disant qu'il convient qu'ils s'attachent énergiquement aux plus parfaits. Mais regardons cela dans les âmes mêmes et voyons ici une analogie encore plus intime. Comment les âmes pourraient elles participer aux choses meilleures autrement que par l'aptitude ? Or ce mot : *je suis ici*, πάρειμι, est propre à elles ; car il faut que puisqu'elles sont douées du mouvement spontané, elles s'éveillent elles-mêmes en quelque sorte à quitter le corps, et qu'ensuite par là elles aient besoin de protecteurs qui les aident et soient au dessus d'elles. Car c'est à des âmes ainsi disposées que les supérieurs sont disposés à faire des dons, dons qu'exprime Adimante sous forme d'image, quand il dit : « Fais-nous donc savoir ce que tu désires [1] » et atteste qu'il fera tout ce dont il est capable.

§ 24. « Et moi je dis : quel nom a donc votre frère de mère [2] ? car je ne m'en souviens pas. Il était à peu près un enfant lorsque *pour la dernière fois* je suis venu de Clazomène ici : et il y a déjà bien longtemps de cela [3]. »

Quant aux détails historiques, si quelqu'un y prend intérêt, voici ce qu'il en est : Périctioné, après avoir donné à Ariston trois fils, Platon, Adimante et Glaucon, après le décès de ce premier mari, épousa un autre homme, dont le nom était Pyrilampès, que Socrate mentionne dans le *Gorgias*, lorsqu'il dit à Callicles : que lui-même brûle d'amour [4] pour le fils de Clinias et pour la philosophie, mais lui, Callicles, pour le peuple, δῆμος, d'Athènes et pour le fils de Pyrilampès [5]. Celui-ci qui était né à Pyrilampès, d'une première femme, portait ce nom (de Δῆμος). Périctioné épousa donc Pyrilampès

1 T. IV, 67, Col. 668.

2 ὁμομήτριος.

3 *Parm.*, 126 B. Si on lit : πρότερον, Céphale dira que depuis la dernière fois qu'il a séjourné à Athènes, il s'est écoulé un long temps ; si on lit πρῶτον, il voudra dire que Pyrilampès, lorsque lui-même est venu pour la première fois à Athènes, était encore un tout petit enfant.

4 Le texte de Proclus donne ἔρωτι qui ne se construit pas, celui de Platon, ἔρωντε.

5 *Gorg.*, 481 D.

à qui elle donna un fils Antiphon, celui qu'ici Platon appelle le frère par sa mère d'Adimante et de Glaucon. Tu vois par ces faits que c'est après la mort de Socrate, comme il était naturel, qu'a eu lieu l'entretien d'Antiphon avec Céphale ; car Platon était dans sa 24e année [1] lors du décès de Socrate. Périctioné après avoir eu trois fils se remaria et donna le jour à Antiphon. Celui-ci est maintenant dans la fleur de l'âge, de sorte qu'il s'occupe passionnément de chevaux [2]. Mais en voilà assez sur ce point. Pour moi, j'admire le genre du style dont toute la grâce consiste dans les formes simples et, qui, par un changement de tournure, manifeste sa beauté : Car Céphale n'a pas dit immédiatement ce qu'il désire, comme le lui demandait Adimante, par exemple : nous prions Antiphon de nous raconter les discours qu'il a entendus de Pythodore, mais au lieu de formuler sa prière, il pose une interrogation au sujet de ce même Antiphon. Tout ce que ce changement apporte de beauté, ceux qui se connaissent en cette matière, le savent. J'admire encore davantage l'art de Platon qui sait observer en tout la ressemblance du style avec le fond des choses. Car il faut que les âmes qui doivent être amenées à la perfection par quelqu'un, en s'approchant de lui s'unissent d'abord à lui par la connaissance et la disposition intellectuelle ; la connaissance commence : le rapprochement suit ; puis vient l'union ; car on ne saurait être uni à ce dont on n'est pas capable de se rapprocher, et on ne saurait se rapprocher de ce qu'on ne connaît pas. C'est une image de cela que nous présente Céphale quand il demande à Adimante quel est donc le nom de leur frère, parce qu'il veut connaître Antiphon ; il ne se souvient pas de lui, parce que celui ci était un enfant lorsque lui-même fit son dernier voyage à Athènes, de sorte qu'il lui était peu connu ; car nous nous rappelons habituellement les noms des gens qui se font remarquer soit par une circonstance fortuite, soit par certaines qualités de

1 T. IV. 68. Col. 669.

2 Voir plus haut (Cous. t. IV. p. 13.). Aristophane raille cette passion pour les chevaux de la jeune noblesse dans les *Chevaliers*, v. 558 sqq ; *les Oiseaux* v. v. 1626 et 1442 ; et les *Nuées* passim.

l'âme [1], soit par quelque autre distinction de cette espèce. Pour revenir au fond des choses, il faut donc que les âmes qui remontent [2] se rattachent d'abord aux choses désirables, par la connaissance et par une intuition, dont l'image est la connaissance du nom (les mots sont en effet les produits de la faculté de connaître de l'âme); car il arrive que les âmes, quand elles sont encore imparfaites, parfois ne peuvent saisir l'objet connaissable, mais ne le voient qu'imparfaitement et non tout entier, et parfois le voient tout entier lorsqu'elles l'embrassent complètement : et alors par lui, elles connaissent aussi d'autres choses, d'entre les meilleures. Le nom donc que désire connaître Céphale est le symbole de la substance ; le fait de *ne pas* [3] *se souvenir*, est le symbole de l'oubli, que les âmes tiennent de la génération ; quant à la phrase : « *Car il était un enfant* lors de mon *précédent voyage* », c'est le symbole d'une appréhension imparfaite, par laquelle le connaissable n'est vu par les âmes ni tout entier ni parfaitement. Pour les mots : « *il y a déjà longtemps* », ils expriment que pour arriver à la connaissance, il faut se préparer avec énergie et de loin, dans le temps. Et si l'on appelle les trois personnages dont il s'agit, fils de la même mère, c'est parce qu'ils forment une analogie avec les ordres démoniques ; car tous les démons sont d'une seule mère, et n'ont qu'une seule cause [4]. Et certainement par là ces mots visent et touchent le fond vrai des choses.

§ 25 « Car son père, je crois, avait nom Pyrilampès. — Parfaitement, me dit il ; et lui, a nom Antiphon. Mais quel est précisément l'objet de ta question ? [5] »

Ainsi Céphale sait très bien une chose ; mais l'autre, il l'ignore [6] et demande à la connaître. Tel est le mode d'activité des substances qui se meuvent elles-mêmes ; car il est des choses qu'elles voient par elles-mêmes, d'autres qu'elles re-

1 T. IV, 69. Col. 670.
2 ἀναγόμεναι.
3 Je lis μὴ devant μεμνῆσθαι.
4 δαιμονιοῦχος, qui contient les Démons.
5 *Parm.*, 126. B.
6 T. IV. 70. Col. 670.

çoivent de plus parfaits qui sont enclins à donner, lorsque ceux-là se montrent bien préparés à recevoir. C'est pourquoi Adimante le voyant très assuré de la connaissance qu'il a, ajoute immédiatement celle qu'il n'avait pas, et, en l'ajoutant, lui demande la cause de sa question : car il faut recevoir les choses des meilleurs, et après les avoir reçues, les désirer encore plus fortement que précédemment. Et ne t'étonne pas si quelqu'un connaissant le meilleur et la cause, ignore ce qui est d'un moindre prix ; car souvent les âmes, soit par un don heureux de la nature, soit par leur activité, possédant les notions des images premières, oublient de saisir la connaissance des plus pauvres.

§ 26 « Voici, lui dis-je, des compatriotes à moi, de vrais philosophes, qui ont entendu dire que cet Antiphon s'était souvent rencontré avec un certain Pythodore, disciple de Zénon, et qu'ayant souvent entendu de la bouche de Pythodore les discours qu'un jour Socrate, Zénon et Parménide avaient tenus ensemble, il se les rappelle parfaitement » [1].

Sous un rapport, Céphale semble être supérieur aux gens de Clazomène, et sous un autre, inférieur ; [2] car en tant que ces philosophes viennent afin d'écouter des discours, il est par là très particulièrement inférieur à eux ; car c'est pour eux que lui-même est venu ; et il semble que, dans l'ordre des êtres, la fin, τὸ οὗ ἕνεκα, est meilleure que ce pourquoi une chose a lieu, τὸ ἕνεκά του [3]. Mais en tant que celui-ci a reçu un nom et que les autres restent anonymes, par là celui-ci, semble-t-il, a, parmi eux, le rang le plus haut, (car Platon a l'habitude de produire les plus imparfaits comme anonymes, ainsi par exemple : dans le *Timée* le quatrième

1 *Parm.*, 126 B.

2 T. IV. 71. Col. 671.

3 Proclus (*Theol. Plat.*, II. 105. détermine la différence des deux formules : « La dernière des choses est seulement ἕνεκά του ; la première est seulement οὗ ἕνεκα, et dans le traité : *de malor. subsistentia*, p. (253. l. 2. (Cous. in-4°) « neque indeterminatum finem et ad τὸ *cujus gratia* relationem habens, neque secundum se, eo qui in esse progressu sortiens. » C'est, il semble, la distinction qu'indique, assez obscurément lui aussi, Aristote (*de Anim.*, II 2. 415 b. a. τὸ δ'οὗ ενεκα διττόν, τὸ μὲν οὗ, τὸ δὲ ᾧ... La fin, τέλος, est double. Le bonheur est une fin que l'homme choisit et poursuit, mais qu'il choisit pour lui-même : il est donc lui-même une fin à lui-même.

assistant, le père de Critobule[1], celui qui fait, dans le *Phèdre*, une si méchante objection ; et ce n'est pas seulement par là qu'il a une dignité supérieure, mais parce que celui qui les met en rapport avec Adimante, c'est Céphale : et c'est certainement lui qui est le chef (le chef des âmes qui remontent : il en est, si l'on peut dire, il en est le cocher[2]).

Ceux-là sont dits de vrais *philosophes*,[3] par suite de leurs facultés inférieures, qui n'obtiennent, que par l'intermédiaire du cocher, la participation des choses premières. C'est pourquoi on les appelle compatriotes de Céphale et vraiment philosophes ; et en effet toutes les puissances de l'âme sont du même foyer et de la même patrie ; car toute âme procède de l'Intelligible. Ajoutons encore que ces puissances possèdent la faculté de rechercher et de découvrir les êtres ; car le cocher aime mieux être unifié aux meilleurs, plutôt que de se porter à leur recherche par des actes divisés. Ainsi donc ces puissances, qui sont une pluralité, s'attachent à leur propre sommité, et toute âme s'unit aux démons qui, contigus à elle, la font remonter, et ceux-ci aux causes premières et réellement divines.

Et regarde[4] encore une fois comment il a assigné aux personnages le rang qui leur appartient : il subordonne Antiphon à Pythodore, et celui-ci à Zénon ; et encore, de la triade qui les précède, il place l'un, Socrate, le plus près de Céphale, met au second rang Zénon, et au troisième Parménide ; et par ce qui a été dit, il est clair qu'il faut rapporter tous ces détails aux choses mêmes traitées. Et il ne faut pas s'étonner s'il qualifie de vrais philosophes, les philosophes de Clazomène, quoiqu'ils soient des physiciens. Car il a l'habitude de donner ce nom à ceux qui sont *désireux* de connaître les choses divines : c'est ainsi que dans le *Sophiste*, il

1 Platon nomme parfaitement le père de Critobule, *Phædon*, 59. b. καὶ ὁ Κριτόβουλος καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ, Κρίτων. Cependant de nombreux manuscrits omettent le nom : c'est un de ces manuscrits que suit ici Proclus.

2 La phrase entre parenthèses qui ne se trouve pas dans les manuscrits A et B est omise dans le texte par Stallbaum, qui la rejette en note.

3 Et non des sages, σοφοί.

4 T. IV. 72. Col. 672.

appelle l'Étranger d'Élée [1]. En effet il appelle ce partisan de Parménide et de Zénon, un homme vraiment philosophe ; il donne donc ce nom à nos personnages, parce qu'ils ne demeurent pas attachés aux théories physiques, mais se portent avec ardeur à l'étude des êtres qui peuvent être compris par l'opinion à l'aide de la sensation, et il les qualifie de vrais philosophes, parce que, par suite d'une aptitude très haute, ils s'efforcent d'atteindre aux choses plus parfaites : car le vrai philosophe est tel et par l'habitude, ἕξις, et par l'aptitude naturelle. C'est ce qu'on trouve ici. Et vois encore comment, en ayant la pensée tournée vers les paradigmes, il dit que Pythodore s'est souvent rencontré avec Zénon, et qu'Antiphon a fréquemment entendu Pythodore ; car les raisons divines sont selon l'union, dans les Dieux ; elles se plurifient dans les démons, et plus elles procèdent loin des Dieux, plus elles prennent d'extension et plus elles s'abaissent dans la pluralité : de là vient qu'il applique à Antiphon le pronom : *Celui-ci*, οὗτος, et qu'en désignant Pythodore, il dit : *Un certain*, τινί ; car ils sont les images d'ordres plus particuliers, [2] et ne sont pas tels que Socrate, Zénon et Parménide lui-même, qu'il a désignés sans cette addition.

§ 27. « Tu dis vrai, répondit-il. — Ce sont ceux-là, dis-je, que nous demandons à entendre. — Cela n'est pas difficile, répliqua-t-il ; car lorsqu'il était encore jeune garçon, il s'en est beaucoup occupé : mais maintenant, comme son grand-père et homonyme, il est tout entier à sa passion pour les chevaux. Ainsi, si tu le désires, [3] allons chez lui ; car il sort justement d'ici pour rentrer chez lui : et il habite tout près, à Mélité [4] ».

1 *Soph.*, 216. A.

2 T. IV. 73. Col. 673.

3 εἰ δεῖ. Heindorf conjecture εἰ δοκεῖ, ce qui n'est pas nécessaire. Stallbaum traduit : *si qua opus est* : si cela est nécessaire, et voit là : *lenem quamdam recusationis significationem*, comme si Adimante se souciait médiocrement de conduire ces personnages, chez un homme qui a désormais de tout autres préoccupations que la philosophie. Je n'accepte pas ce sens, qui est contraire à tout le passage, et je fais de δεῖ la deuxième personne de δέομαι, qu'on trouve sous la forme δέῃ ou δέει, c'est-à-dire sans contraction. Isocrate, *Busir.*, 5. emploie l'actif : τοσούτου δέεις...

4 *Parm.*, 126 c. Mélité est un dème de la tribu Cécropide... Stallbaum qualifie l'interprétation de Proclus sur ce mot, comme il suit : « *mira sunt Procli somnia...*

Ainsi d'une part Adimante apprend aux Clazoméniens ce qu'ils ignoraient ; d'autre part il confirme, par ses propres assentiments, la connaissance qui était déjà en eux. Car lorsque Céphale a nommé le père d'Antiphon, Adimante a dit : « *Parfaitement* » ; et maintenant il dit : « *Tu as raison* », quand celui ci a dit qu'Antiphon a connu par l'intermédiaire de Pythodore la conférence de Socrate, de Zénon et de Parménide : il confirme donc des choses que celui ci connaissait déjà. Mais qui est ce fils de Pyrilampès, quelle vie il mène maintenant, où il habite, c'est là ce qu'il lui apprend tout d abord, parce qu'il ne le savait pas ; et enfin, il leur sert de guide pour aller chez son frère ; il montre le chemin, et les met en relation avec lui, et fait les premiers pas qui amènent la conférence [1]. Considère donc maintenant qu'il en va de même dans la nature du Tout. Les âmes abandonnant les occupations qui sont de même nature qu'elles, avec lesquelles elles ont été nourries, se tournent vers une vie meilleure et plus intellectuelle et réveillent leur propre pensée en se portant de la nature à la raison et de la sensation à la pensée pure. Celles ci donc jouissent, comme il a été dit plus haut, des démons qui leur sont contigus et qui dirigent dans le droit chemin la vie qu'elles passent dans la génération : des choses, elles conçoivent les unes, toutes seules ; elles voient les autres, parce qu'elles sont remplies par les démons. Tout ce qu'elles voient par elles mêmes, elles le voient d'un regard plus ferme, tout en jouissant de leur conspiration (σύμπνοια) avec les démons. Puis s'étant intimement unies à ces démons, devenues par la ressemblance, pour ainsi dire, des démons, elles voient par eux des ordres d'êtres plus hauts que les démons, et plus divins, par l'intermédiaire desquels elles remontent jusqu'aux Dieux. Car autres sont ceux qui ordonnent la vie des âmes dans la génération, et autres ceux qui les rattachent aux Dieux et les remplissent des biens d'en haut : ces derniers sont ceux que nous appelons habituellement

Qualia interpretationis scilicet specimina semel iterumque commemorasse, id est, risisse, sufficiet. » Elles sont en effet assez puériles, en tant qu'analogies ; mais elles nous font pénétrer plus à fond dans les détails de la doctrine.

1 T. IV. 14. Col. 674.

les démons divins. C'est donc aux premiers qu'il convient de s'occuper des chevaux, parce qu'ils ont le soin des choses du degré inférieur, qu'ils maintiennent l'ensemble un de la nature, courent devant les Dieux, les escortent ou les suivent; car il y a aussi parmi eux quelque chose comme des cochers et des chevaux, de même qu'il y en a parmi les Dieux, et c'est ce que Platon a bien vu, [1] quand il dit qu'Antiphon imite son grand'père et homonyme : car immédiatement au-dessus d'eux sont les Anges, qui sont pour ainsi dire, les pères des démons, tandis que les Dieux sont leurs grands-pères et homonymes, parce que les Dieux sont souvent qualifiés comme s'ils faisaient partie des démons ; mais ce n'est que par homonymie, et par suite de la participation des démons avec eux. Car de même qu'Antiphon a reçu ce surnom en souvenir de son grand-père, de même ceux-ci, qui sont à l'image des Dieux, sont appelés Dieux par ceux qui sont capables de distinguer les propriétés particulières des êtres supérieurs. Il y a donc, même parmi les Dieux, des chevaux et chez eux un goût pour les chevaux, dans le sens éminent ; mais là ces chevaux sont parfaitement unis au cocher ; ici-bàs ils sont tout à fait distincts et séparés ; la différence y domine, de sorte que celui qui se sert des chevaux est et paraît être différent et distinct des chevaux. Mais même le lieu de Mélité est approprié à l'ordre des démons, parce que le dème : *la Mélité*, a, dit-on, son surnom de Mélité, chère à Poséidon : il y a même un poète qui appelle Mélité la maîtresse de Poséidon ; car les démons, par leur propre médianité, sont en relation intime avec l'ordre du Dieu ; car celui-ci occupe le milieu des Pères, comme les démons le milieu des genres qui sont au-dessus de nous. Or les mots : « *il demeure tout près* », n'est pas sans rapport à ce qui a été dit plus haut, puisque les démons sont proches des démons ; tous remplissent la même fonction qui ressort de leur ordre, gardent la même propriété particulière, la propriété démonique, avec la même instabilité qui leur convient. Voici donc comment il faut comprendre et interpréter ce

1 T IV. 75. Col. 674.

passage [1] : c'est une analogie qui fait passer des choses particulières aux universelles, des choses visibles aux invisibles ; car le détail qu'Antiphon, en sa jeunesse, a appris ces discours, est en rapport parfait avec ceux qui, ayant procédé, se sont immédiatement retournés vers leurs propres causes et se sont rattachés à elles ; car c'est le propre des âmes particulières de procéder sans aucune détermination distincte, et, se détournant du divin, de marcher vers la région sans lumière et ténébreuse. Et en effet il ne faut pas écouter de tels discours comme des choses accessoires et sans importance ; croyons-en au contraire Platon, qui nous dit qu'il n'y a rien de si utile aux âmes que ce qui les entraîne des choses phénoménales vers ce qui nous en délivre facilement, et qui nous aide à nous représenter la nature des incorporelles : car tel est l'homme qui sait aimer, tel est le philosophe, tel est celui qui remonte. De sorte que même si la chose n'a pas été ainsi comprise par Platon [2] lui-même, ainsi comprise elle nous est d'une grande utilité. C'est comme un exercice gymnastique de l'âme bien née, qui peut passer des images aux paradigmes, et qui aime à concevoir les analogies qui s'étendent sur toutes choses. Et j'inviterai les interprètes de Platon à ne pas se répandre en longs discours pour tirer de ce passage la preuve que Platon estime qu'il faut commencer par la logique l'éducation philosophique, l'enseigner aux jeunes hommes, parce qu'elle est éminemment appropriée aux jeunes esprits, qui par leur finesse sont en état d'en suivre les substilités, et que ce qui leur est enseigné est [3] dépourvu de contenu réel [4]. Car les discours qu'il dit avoir été l'objet d'une très sérieuse étude de la part d'Antiphon dans sa jeunesse, ne contiennent pas seulement une méthode de logique, mais les questions les plus profondes et les plus difficiles concernant les Idées, sans parler des autres considérations examinées dans les hypothèses et qui ont pour objet les principes les plus hauts. Socrate, en outre dans *la République* conseille

1 T. IV. 76. Col. 676.
2 Sage réserve.
3 T. IV. 77. Col. 675.
4 La logique étant une science purement formelle.

de ne pas enseigner à des hommes encore jeunes la théorie de la dialectique, dans la crainte que, sans s'en apercevoir, ils ne soient entraînés par elle au mépris des lois, résultat assez fréquent chez les hommes jeunes, quand ils ont une fois goûté la science de la logique; car ils sont bien rares ceux qui ne sont pas entraînés par cette espèce de vertige mental, et qui ont reçu de la providence une nature comme celle de Socrate, qui ont pour la philosophie une passion vraiment divine, comme celle où le pousse Parménide, qui a en vue la dialectique entendue dans sa signification universelle. Il ne faut pas donc faire de cela une règle générale de l'éducation supérieure pour tous les jeunes gens : car les mêmes choses ne conviennent pas à des jeunes gens d'un esprit ordinaire et commun et à ceux d'un naturel très rare, s'ils ont pour leurs études un guide et un directeur habile et capable.

§ 28 « Ayant dit ces mots, nous nous sommes mis en route, et nous rencontrâmes Antiphon chez lui : il était en train de remettre à un forgeron un mors pour le réparer. Lorsqu'il l'eût quitté, ses frères lui firent connaître le motif de notre visite ; il me reconnut de mon précédent voyage et me salua avec affabilité [1] ».

On peut voir ici la brièveté, la clarté et la pureté du style [2] ; car il ne dit pas, en visant à l'élégance : *ayant dit et entendu ces mots*, comme on fait d'habitude, pour donner de la grâce à l'expression ; il n'ajoute aucun autre détail : il se borne, à cette phrase directe et sans liaison : « *ayant dit cela* », car ce sont les mêmes qui ont dit et qui ont entendu. C'est la forme la plus appropriée au type clair et simple ; car les détails complémentaires qui séparent ce qui a été dit antérieurement de ce qui suit rendent la phrase claire. La figure est donc en parfait accord avec la simplicité, et la simplicité avec un type narratif de dialogue, afin que même ici encore les parties soient subordonnées au tout, et la pluralité à l'un. C'est la conclusion qu'on peut tirer du sens littéral du

1 *Parm.*, 127. A. ἠσπάζετο.
2 T. IV. 78. Col. 676.

texte [1]. Du sens moral du passage, on peut conclure qu'il convient que les actions des honnêtes gens s'accordent en tout avec leurs paroles, et qu'il ne faut pas que les paroles soient nobles et vertueuses et qu'on ajourne et néglige les actions conformes aux paroles. C'est pourquoi celui-ci dit : « *ayant dit cela, nous nous mîmes en route* ». On en peut conclure encore qu'il faut que le jugement préside à l'action, et que le bien préside au jugement. C'est ainsi qu'Adimante dit : « *Eh ! bien, si tu le désires, allons* » : et Céphale : « *ayant dit cela, nous nous mîmes en route* » ; — de plus, cela veut dire que c'est par l'amitié, la communauté des mœurs vertueuses, que les âmes arrivent à la perfection, dont se préoccupaient éminemment les Pythagoriciens [2], puisqu'ils avaient fait de l'amitié la plus pure le but de leur propre vie [3]. — De plus, qu'il faut restreindre les actes imposés par les nécessités de la nature et courir avec empressement aux vertus. C'est ce que fait Antiphon, qui s'empresse de remettre à l'ouvrier le mors, et se donne tout à ses visiteurs. C'est pourquoi Céphale ajoute : « *après s'être débarrassé de lui* », révélant là, avec une parfaite amabilité, le désir de participer à une telle conférence et de se rendre à une réunion marquée d'une si grande courtoisie et qui lui convient si bien. — On peut encore en conclure que bien supérieur à ce travail des mains, est l'art qui se sert de l'instrument fabriqué par l'artisan Car Antiphon, qui doit s'en servir, est bien supérieur au maréchal qui répare son mors, et à qui il prescrit ce qui lui est utile. — Et encore, qu'en toutes choses les extrêmes sont liés entr'eux par un certain lien qui est au milieu d'eux et qui est dans un intime rapport avec tous les deux : car c'est ainsi que les amis d'Adimante prennent l'initiative de faire rencontrer dans une conférence les Clazoméniens avec Antiphon, dont il sont les frères et sont des connaissances et des amis familiers de ceux-ci. — Et encore, que, bien que les extrêmes soient

1 ἀπὸ τῆς λεκτικῆς δυνάμεως. Stallbaum voit là une erreur manifeste, et propose de lire διαλεκτικῆς, leçon qui ne me paraît nullement justifiée par le contexte.

2 T. IV. 79. Col. 677.

3 On connaît la maxime, κοινὰ τῶν φιλῶν, que reproduit Proclus dans l'*Alcib.*, Cous. Col. 453.

plus éloignés l'un de l'autre que le moyen ne l'est des deux, ils n'en sont pas moins susceptibles d'être liés ensemble : et c'est ce que montre la reconnaissance, et en général la communauté de sentiments d'Antiphon et des Clazoméniens.

En outre nous étudierons le caractère des détails circonstanciels qui touchent le sujet et nous verrons que ces personnages, en tant que physiciens et ayant de l'analogie avec les natures, participent de la dyade psychique, ou, si tu préfères la nommer ainsi, de l'opinion, ou de quelqu'autre nom que tu la veuilles désigner, et, par elle, se lient à ceux qui donnent le mouvement à la matière, soit dieux, soit démons, chez lesquels il y a aussi un art de forger, des marteaux et des enclumes. Car comment se produit la troisième manifestation des espèces, c'est à dire celle des raisons psychiques qui sont pour ainsi dire versées dans les natures ? C'est nécessairement ceux qui président à la nature et les puissances qui se servent des natures [1], qui les amènent aussi à leur perfection. Et puisqu'il faut s'éloigner d'elles pour atteindre des pensées plus profondes, il nous faudra de nouveau revenir aux analogies précédentes. Ainsi donc, les âmes qui remontent s'attachent aux démons qui partagent leur vie terrestre, et c'est pour cela que les Clazoméniens se rencontrent sur l'Agora avec Adimante, et s'empressent, par leur intermédiaire, de courir aux démons divins, se lient à eux pour se diriger vers l'intelligible, et ne voient *pas* [2] que ce sont eux qui donnent la mesure à leurs vies inférieures, à tout ce qu'il y a dans leurs vies de corporel, à tout ce qui d'elles se répand au dehors. Car il faut considérer que le mors est une mesure qui convient aux puissances suspendues et rattachées [3], à leurs supérieurs. Car il y a en eux [4], les puissances qui impriment la beauté et l'ordre aux inférieures, et qui ordonnent leurs

1 L. IV. 80, col. 678.

2 οὐ θεωροῦσιν αὐτοὺς ὅπως. La négation s'explique difficilement. Veut-il dire que cette action des démons n'est pas perçue par la conscience de ceux qui la subissent ?

3 Au lieu d'ἐξηρτημένας, Cousin lit ἐξηρτημένας.

4 Je lis αὐτοίς que je rapporte aux démons, au lieu d'αὐταῖς.

figures, et les puissances douées de la faculté d'opiner [1], dont l'analogue est le maréchal qui fabrique le mors ; et d'autres encore qui se servent de l'opinion et de toutes les choses qui ont une mesure, comme Antiphon; c'est d'après celles-là qu'est déterminé leur être propre, et qu'on les appelle puissances de cocher, ou de tout autre nom qu'on voudra. Car chez eux [2], et le cocher et les chevaux et le fabricant de mors sont tous en même temps et pour ainsi dire, au dedans, — ce que montre le complément « *chez lui.* οἴκοι », et le fait que c'est en ayant les yeux fixés sur eux, que ceux-ci mettent l'ordre dans leur propre nature [3]. C'est donc parce qu'ils ont ainsi bien ordonné leur propre fonction, qu'ils sont participés par leurs inférieurs, c'est-à-dire par les démons qui sont pour ainsi dire leurs frères, et de plus par les âmes particulières qui tendent vers eux, et sont participés par elles imparfaitement, en tant que c'est la première participation ; puis ensuite, parfaitement. La participation imparfaite est indiquée, comme nous l'avons dit plus haut, par « *le premier voyage* » ; la participation parfaite par la réminiscence de ce premier voyage, la reconnaissance, et enfin par le salut de bienvenue, qui représente l'union, le contact indivisible, la communauté de la joie divine Car tous les composés physiques, et les vies psychiques, sont peu à peu, et selon un ordre bien réglé d'ascension, remplis des biens supérieurs : ils participent d'abord imparfaitement, faiblement, et par la jouissance du plaisir, de ce qui est au dessus d'eux ; ensuite ils saisissent cette participation parfaitement, et solidement. Et c'est ainsi que dans la démiurgie on voit d'abord se dessiner comme une vague esquisse des espèces dans la matière ; ensuite la masse et la puissance informante de la matière [4] ; ensuite les figures des masses et leurs limites tracées nettement et divisées, et enfin l'organisation complète, la chorégie [5] de la vie, la participa-

1 Voilà un rapprochement bien étrange. Les démons ont la puissance d'imprimer aux choses inférieures une *figure* conforme à l'ordre, et de mettre l'ordre dans leurs *facultés d'opiner*, τά τε σχήματα αὐτῶν καὶ τὰς δοξαστικὰς δυνάμεις.

2 Il s'agit des démons divins.

3 T. IV. 81, col. 679.

5 μορφωτική, la forme informante de la scolastique.

4 La puissance qui fournit le principe vital. V. plus loin, Cous. t. IV, p. 131.

tion de la raison et l'illumination de la divinité. C'est donc ainsi que les âmes, avant les grands, sont initiées aux petits mystères [1] ; avant les choses parfaites, sont initiées aux choses imparfaites, et qu'après toutes ces initiations, elles s'unissent aux choses réellement parfaites, et fondées en elles, en participent d'une participation indivisible et selon une union que rien ne peut plus disjoindre.

§ 29. « Et comme nous le priions de nous reproduire ces discours [2], il hésita d'abord, car, nous dit-il, c'est une grosse affaire : cependant à la fin, il les rapporta. [3] »

Cette prière des Clazoméniens met en lumière la force tenace avec laquelle les âmes s'attachent à leurs guides propres : car ce n'est que par l'intermédiaire de ces démons qu'elles se lient aux Dieux et les accompagnent dans leur voyage autour du ciel. Car ceux-ci sont attachés et unis aux Dieux encosmiques, comme le dit Socrate dans le *Phèdre* [4], et celles-là aux démons : ce qui gouverne et commence la

1 Olympiod., *in Phæd.*, p. 95 Finckh. « Dans l'initiation à la vie religieuse, le premier degré est la purification vulgaire ; ensuite vient une purification plus mystérieuse; — après celle-ci, venaient les rapprochements secrets, συστάσεις; après, les initiations, μυήσεις ; enfin la contemplation mystique, ἐποπτεῖαι ». Olympiodore dit que les συστάσεις ont pour analogue les activités théorétiques qui ont pour objet les intelligibles, αἱ περὶ τὰ νοητὰ θεωρητικαὶ ἐνέργειαι. Iambl., *de Myst.*, 3. 14. p. 77. 6 mentionne également des ἐπῳδαὶ καὶ συστάσεις, que Thom. Gale, dans son édition p. 233 interprète : « Imagines ex metallo, cera aliisque speciebus compositas et convenientes ad præparandum susceptaculum ». Creuzer, (*Symbol.*, I. I.) par συστάσεις dans Olympiodore, entend des cérémonies préparatoires pour lesquelles on *réunissait* les futurs initiés, et auxquelles ils participaient *tous ensemble*. Marinus, dans sa vie de Proclus, 28, dit que Proclus prenait part aux ταῖς τῶν χαλδαίων συστάσεσι καὶ ἐντυχίαις, que Boissonnade traduit par *cœtibus* et *colloquiis*. Dans le sens philosophique σύστασις veut dire : système lié, union intime des parties individuelles d'un organisme. Aristote, (*Hist. An.*, V. 19. de *Partib. An.* p. 9.) λαμβάνειν σύστασιν ; id. 15. I. 5: ἐν τοῖς φύσει συνισταμένοις. En somme, il y avait 5 degrés d'initiations que Théon de Smyrne (*Math.*, I. p. 18. éd. Bouillaud) nomme : κάθαρσις, παράδοσις, ἀνάδεσις, ἐποπτεῖα, ἀναγωγή ; Olympiodore distingue : une double κάθαρσις, σύστασις, μύησις, ἐποπτεῖα. La plupart cependant n'en comptent que deux : μύησις et ἐποπτεῖα ; quelques autres, trois, en ajoutant τελέτη, aux deux précédents. Lobeck (p. 41) croit que la classification quinaire est une invention des philosophes Alexandrins pour mettre leurs doctrines philosophiques en plus parfaite concordance avec les pratiques et les dogmes des mystères.

2 T. IV. 82, col. 680.

3 *Parm.*, 127, a. Stallbaum dit ici : « Qui nugis delectantur inanibus, hic quoque legant quæ de his verbis commentus est Proclus... Non minus inepta sunt quæ idem ille bonus scilicet enarrator (t. IV. Cous. p. 86) de Panathenæis garrit, omnia ἀλληγορικῶς interpretans.

4 Phæd., 247. a. ἕπεται δὲ ὁ ἀεὶ θεῖλων τε καὶ δυνάμενος

prière, c'est d'abord la connaissance des démons (car comment adresser une prière à des personnes dont on ne sait ni qui ils sont, ni de quels biens ils peuvent être les auteurs pour nous;) c'est ensuite le fait de participer à eux [1] ; car il faut désirer les choses que nous demandons, et si nous ne les désirions pas, nous n'appartiendrions pas à la catégorie des demandeurs. Or l'hésitation d'Antiphon porte l'image de la puissance mystérieuse et ineffable des causes divines : car où qu'il soit, le divin est difficile à saisir, difficile à connaître ; c'est à peine s'il apparaît aux âmes, même alors qu'elles tendent d'un énergique effort à participer de lui, à entrer en communion avec lui ; elles ont besoin de s'habituer à l'éclat de la lumière divine, par laquelle les démons divins se révèlent aux âmes qui tendent vers eux, qui s'efforcent, par leur intermédiaire, de contempler tout le divin et à celles qui s'attachent à eux fermement et inébranlablement, ils déploient et font apparaître la vérité divine : et c'est là le *récit*, c'est-à-dire le déploiement, l'exposition au grand jour des choses cachées ; c'est là la perfection [2] et la force ascensionnelle communiquée aux âmes par les démons divins

Voilà ce que tu trouveras dans l'univers des choses, si tu l'examines, et ce qui ne saurait être autrement. Et il ne faut pas qu'on s'étonne d'entendre maintenant Antiphon dire que *c'est une grosse affaire et difficile*, tandis que précédemment on avait entendu Adimante dire : « *mais ce n'est pas chose difficile.* » Car l'un fait allusion à la capacité d'Antiphon, à sa fidèle mémoire des discours, tandis que l'autre ne considère que les auditeurs, dans la crainte qu'ils ne soient pas en état de recevoir cette théorie ; car ce sont des personnes qui viennent d'Ionie et ne sont guère habituées à des théories d'un caractère quelque peu mystique [3]. Et encore, sous un autre aspect, Antiphon, imitant les sages d'Élée, me paraît faire ressortir la difficulté du sujet en l'appelant une très grosse affaire : car c'est Zénon qui s'en chargera dans la suite du

1 Il vaudrait peut-être mieux lire avec a et c συνουσίας que μετουσίας.
2 T. IV. 83, col. 680.
3 ἐποπτικωτέρους.

dialogue, et le grand Parménide, lui-même Mais même l'Étranger, qui est de leur école, dit dans le *Sophiste*[1] et le *Politique* que la première réponse à la question de Socrate n'est pas aisée à comprendre, et renferme de très grosses difficultés. Et il ne faut pas dire que les Éléates entendent faire la recherche d'une façon et que Platon l'entend faire autrement ; mais celui-ci aussi, à ceux qui demandent qu'on leur donne l'explication, annonce la difficulté de l'entreprise : cette rigueur de la recherche devient comme une pierre de touche pour reconnaître l'aptitude ou la non aptitude[2] de ceux qui aspirent à cette connaissance. Le véritable amant de la science ne récuse pas sa peine ; mais plus une chose est difficile à saisir, plus il montre de cœur et d'ardeur à l'aborder, et ne se montre pas lâche en face des luttes à soutenir. Mais celui qui n'a pour elle qu'un amour imparfait et sans courage, en entendant dire que c'est *une grosse affaire*, s'en va et se dérobe à une entreprise pour laquelle il n'était pas fait. C'est donc en cela que se montrent réellement et le lâche et le brave, et c'est là ce qui devient le critérium de ceux que la nature a bien doués et de ceux qu'elle a mal doués.

§ 30. « Alors Antiphon nous dit que Pythodore lui avait rapporté qu'un jour vinrent assister aux grandes Panathénées, Zénon et Parménide[3]. »

Il y en a qui disent qu'Antiphon, qui fait le récit de ces entretiens n'en a ni conscience ni intelligence, qu'il ne fait que les reproduire de bouche et de mémoire, comme quelqu'un qui, ayant appris ce dialogue par cœur, le réciterait de mémoire, sans en comprendre la pensée profonde et

1 *Sophist.*, 217, b : « De dire qu'ils forment trois genres (le Sophiste, le Politique, le Philosophe) ce n'est pas malaisé ; mais de définir clairement ce que chacun d'eux est, ce n'est pas une petite affaire ni facile. »

2 T. IV, 84, col. 681.

3 *Parm.*, 127, a. Nous allons voir les raisons bien mystérieuses que donne Proclus de cette visite à Athènes. A cette époque, et dans les conditions de la vie sociale et des relations internationales de ces temps, il n'y avait guère d'autres moyens pour des écrivains, des poètes et des philosophes de se faire connaître du grand public, que de se rendre dans les villes importantes, et surtout à Athènes, déjà le centre de la vie intellectuelle de la Grèce, et particulièrement aux jours de célébration des grandes fêtes religieuses qui y attiraient naturellement un grand concours de monde, et d'y apporter leurs ouvrages et de les lire à un groupe d'amis et d'hôtes.

cachée. Pour moi, je pense que ni l'ordre des faits ni le respect de la loi de convenance, en ce qui concerne les personnages, ne permettent d'accepter, avec une présomption suffisante, qu'il ignore le sens profond des discours qu'il reproduit et le but des questions et des réponses : il est très difficile de reproduire en paroles les théories scientifiques[1] comme nous l'a appris Timée[2]; car il faut que ceux qui doivent faire cette imitation aient un mérite égal à la valeur de ces raisonnements, afin de devenir de dignes imitateurs de ces belles doctrines. Ceci, je n'ai pas besoin de le prouver, puisque Platon impose cette règle obligatoire à ceux qui veulent tenter cette épreuve. Ainsi Parménide aura éminemment la science de ce qui est dit ici; au deuxième rang, sera Zénon; au troisième rang, Socrate ; (car celui-ci aussi se mêle et participe à leur discussion) au quatrième, Pythodore, qui l'a entendue et qui est un disciple de Zénon; au cinquième, Antiphon, qui l'a recueillie de la bouche de Pythodore, lequel tenait d'eux directement et sans intermédiaire, les discours qui vont être reproduits, et qui nous y reporte, de sorte qu'il semble que nous entendions les interlocuteurs eux-mêmes, que nous assistions à la première scène, et que nous prenions part à la première conférence. C'est là l'effet produit par l'art de Platon par l'aménagement du sujet, qui nous met pour ainsi dire sous les yeux les faits, les circonstances, les personnages, les lieux, les actes, les dispositions d'esprit, les discours. Et le fait que tous les personnages se ramènent à un seul, Parménide, me paraît exprimer le sens vrai et profond des choses et des idées, car toutes les pluralités et tous les ordres des êtres s'unissent dans la cause divine, et c'est ce qu'il montre à ceux qui savent voir et entendre, en les nommant selon cet ordre de succession : Antiphon, Pythodore, Zénon, Parménide[3].

Et même la mention des Panathénées contribue à l'exposition complète du sujet du dialogue : en effet, l'histoire nous

1 T. IV. 85, col. 682.
2 *Tim.* 19. d. e., χαλεπὸν μὲν ἔργοις, ἔτι δὲ χαλεπώτερον λόγοις εὖ μιμεῖσθαι.
3 T. IV. 86, col. 683.

apprend que les Panathénées ont été fondées quand les Athéniens se réunirent dans une même cité [1]. Voici donc encore ici la pluralité unifiée, et coordonnée autour de la Déesse Protectrice de l'État, Πολιοῦχος [2]. Or c'est là le but du dialogue, de relier le Tout et les choses à l'Un, et de montrer clairement que chacune d'elles individuellement a procédé de lui. Ce n'est donc pas une façon sans importance de louer nos philosophes que de dire expressément qu'ils sont venus, non à Athènes, mais aux Panathénées. C'est pour la Déesse et pour sa fête, qu'ils ont fait ce voyage, et non pour y tenir des discours d'apparat, ni pour y exposer en public leur philosophie : ce qui était condamné par les Pythagoriciens [3]. Car une telle besogne est du domaine de la sophistique et des gens âpres au gain.

§ 31. « Que Parménide était déjà à ce moment là très âgé, les cheveux tout blancs, beau et digne d'aspect, à peu près de l'âge de soixante-cinq ans et même plus. [4] »

Entendons cela de l'apparence, aussi bien que les mots : *très âgé ;* car on étend l'expression de *âgé* jusqu'à soixante-dix ans. Celui-ci est donc très vieux ; mais le vieillard est celui qui a dépassé cette décade [5]. Il ajoute qu'il était agréable de visage, conséquence de sa vie ; car chez les honnêtes gens, il descend de l'âme jusque dans le corps, une certaine beauté et une certaine dignité ; mais il vaut beaucoup mieux

1 Conf. Meursius, *Panathen.* c. 10. et de *Regib. Athen.*, II, 1. p. 82 « Panathenæa quoque instituit Erichthonius (Apollodorus, loco citato (l. III) « Καὶ τῶν Παναθηναίων (Erichthonius) τὴν ἑορτὴν συνέστησατο Παναθήναια. Harpocration in Παναθήναια Ἤγαγε δὲ τὴν ἑορτὴν ὁ Ἐριχθόνιος ὁ Ἡφαίστου. Hyginus, in *Poetico Astronomico* : « Alii Erichthonium dixerunt primo tempore adolescentiæ ludos Minervæ Panathenæa fecisse. » Quanquam Pherecydes, in Fragmento libri primi Historiarum, instituta Panathenæa Hippoclide Archonte dicat. Verba ejus ita habent, apud Marcellinum, *de Vita Thucydidis* : Τοῦδε, Μιλτιάδης· τοῦδε Ἱπποκλείδης . ἐφ' οὗ ἄρχοντος Παναθήναια ἐτέθη. Creuzer, *Symbol.* II. p. 808.

2 C'est un de ces innombrables surnoms que les Athéniens avaient donnés à Pallas Athénè, la déesse nationale.

3 Procl., *in Tim.*, 92. e : « La coutume des Pythagoriciens, qui tenaient secrets leurs enseignements sur les choses divines et ne s'en entretenaient pas avec tout le monde ».

4 *Parm.*, 127 b. Dans le *Sophiste* 217 c. Socrate répète ce détail : Παρμενίδη — παρεγενόμην ἐγὼ νεὸς ὤν, ἐκείνου μάλα δὴ τότε ὄντος πρεσβύτου. Le mot μάλιστα ajouté aux nombres πέντε καὶ ἑξήκοντα signifie *et quod excurrit*, comme l'a prouvé Saumaise, *de Modo usurar.*, p. 156. Stallb. *Parm.*, p. 351.

5 T. IV, 87. col. 683.

entendre cela de l'âme elle-même, parce qu'il avait l'apparence d'un homme antique, parce qu'il était, pour ainsi dire, saturé de raison et de science ; car il a l'habitude de dire des connaissances intellectuelles et de celles qui abordent l'étude de la nature entière que ce sont sciences blanchies par les ans, comme il l'a montré dans le *Timée*, où il appelle jeunes, les peuples chez lesquels il n'y a aucune connaissance *blanchie par les années* [1]. Sous un autre point de vue, le mot *blanchie*, est propre aux âmes qui, par leur partie la plus haute, participent de la lumière intellectuelle : car le noir est, dans le couple des contraires, le pire, le blanc, le meilleur. *Belle et noble* d'aspect, est l'âme, parce qu'elle tend son regard vers la beauté intelligible, vers la bonté qui donne à tout l'hypostase et de laquelle participent toutes les choses bonnes. Et c'est encore une interprétation plus parfaite d'entendre ce passage, des Dieux mêmes, en poursuivant l'analogie. Car où y a-t-il quelque chose d'aussi antique, d'aussi blanchi par le temps qu'en eux, comme cela est tant de fois répété par les Théologiens, qui appliquent le mot aux Dieux de nos ancêtres? Où y a-t-il quelque chose d'aussi beau,d'aussi bon, qu'en eux, où se trouvent la beauté même, et l'éminemment bien. Puisque le terme καλοκἀγαθόν, qui ne fait qu'un des deux, est particulièrement propre à eux, [2] parce qu'en eux, le beau et le bien ne font qu'une seule et même chose [3].

§ 32. « Que Zénon avait à ce moment là près de quarante ans; il était grand, d'aspect aimable, et on disait qu'il avait été l'objet des amours de Parménide. [4] »

1 *Tim.*, 21. b. « Vous êtes tous des jeunes gens par l'âme; car vous ne possédez, en vos esprits, aucune opinion qui vous ait été transmise par une tradition ancienne, ni aucune connaissance blanchie par le temps : οὐδὲ μάθημα χρόνῳ πολιὸν οὐδέν. »

2 T. IV. 88, col. 684.

3 Au lieu de ταὐτὸν ἐστιν ἓν καὶ ἀγαθόν,je crois que le lien des idées exige qu'on lise : ταὐτόν ἐστιν καὶ ἓν τὸ καλὸν καὶ τὸ ἀγαθόν.

4 *Parm.*, 127. b. τὰ παιδικά. Athénée (XI. 15) reproche vivement à Platon d'avoir rapporté sans nécessité, ces ignobles relations. Le scholiaste plus indulgent, trop indulgent peut-être, croit que le mot n'est ici qu'une métaphore : παιδικὰ κατὰ μεταφορὰν ἐπὶ πάντων τῶν σπουδαζομένων πάνυ. Sans doute, il est parfois entendu dans ce sens épuré : ainsi *Gorg.* 482. a. ἀλλὰ τὴν φιλοσοφίαν, τὰ ἐμὰ παιδικά, et dans le *Phedre* 236. b. ; mais je crains qu'on ne puisse l'interpréter toujours

Tel est donc également Zénon, aimable et de grande taille, mais beaucoup plus aimable encore si l'on considère ses discours ; car tout ce que Parménide a dit dans des formes de langage trop ramassées et tortueuses, celui-ci l'expose avec des développements et des raisonnements très étendus. C'est pourquoi le Sillographe le qualifie de porteur d'une double langue [1], parce que son talent est à la fois de réfuter et de démontrer. Et s'il a été l'objet de l'amour de Parménide, τὰ παιδικά, il est évident que c'est parce que tous les deux s'élevaient pour s'unir à un seul et même Dieu : car c'est là le caractère particulier du véritable art d'aimer, de sorte qu'à son tour cette faculté d'aimer se lie à la mémoire, parce qu'il est conforme au but de l'amour que la pluralité arrive à l'union dans la participation du divin ; et si tu veux avoir une explication plus parfaite de ces mots : en disant que, même chez les Dieux, les choses inférieures sont dans les premières et que toutes sont complètement unifiées en se portant à l'Un, d'où vient aux êtres la procession et l'extension, tu ne t'éloignerais pas, j'imagine, beaucoup du sens vrai du passage. Mais maintenant voyons ce qui suit :

§ 33 « Il nous a dit qu'ils étaient logés chez Pythodore, en dehors du mur, dans le Céramique » [2].

Pour ceux qui regardent aux paradigmes, le détail [3] qu'ils logent chez Pythodore, sera le symbole du fait que les Dieux se manifestent surtout par l'intermédiaire des Anges, et éminemment dans le rôle d'Anges : car la maison est le symbole de l'ordre de chaque personne [4]. Les mots « *en dehors du*

métaphoriquement, par ex. : dans *le Phædon*, 68. a et 73. d. « Tu te fâches, Phèdre, parce que, pour te taquiner, j'ai attaqué celui que tu aimes, σοῦ τῶν παιδικῶν ἐπελαβόμην.

1 Voir plus haut, col. 632. éd. in-4° Cousin.

2 Athènes s'était développée autour de l'Acropole, en s'agrégeant plusieurs *Dèmes* dont l'un était le *Céramique* : il y avait le Céramique extérieur et le Céramique intérieur. Une grande voie qui partait de l'Agora, et passait entre le Puyx et l'Aréopage traversait le Céramique intérieur, et conduisait à l'une des portes de l'enceinte des murailles, appelée Dipyle, ou Thryasique, au-delà de laquelle se trouvait le Céramique externe, situé au N. Ouest.

3 T. IV. 89, col. 685.

4 Stallbaum faisant allusion à cette interprétation « quæ concoquenda relinquimus eorum stomacho qui mythicas istas dapes, adamare didicerunt ».

mur », font voir ce qu'il y a de supérieur, et d'incompréhensible dans les Dieux. De même donc que tous nous apparaissent réunis dans la maison de Pythodore, les uns venant de la ville, les autres de l'étranger, de même et les Dieux gouvernent le monde, et les Dieux intelligibles nous apparaissent parmi les Anges et se font connaître à nous par l'intermédiaire de la substance de ces Anges. Voilà ce qui regarde le fond des choses. Quant au texte, la locution, *chez Pythodore* est tout à fait attique (car c'est Pythodore lui-même qui parle ainsi de lui) : un autre aurait dit : ils logèrent *chez moi*. Mais peut-être Antiphon parle-t-il tantôt comme Pythodore, tantôt en son propre nom, et il a ajouté les mots : *chez Pythodore*, comme les ajoutant lui même [1].

Les mots : « *en dehors du mur, dans le Céramique,* » sont tirés certainement et manifestement de l'histoire. Car il y avait deux Céramiques : l'un en dehors, l'autre au dedans de l'enceinte des murs. Les personnages venus à Athènes fuient la multitude : c'est pourquoi ils logent en dehors des murs; et il ne faut pas s'en étonner, car ils ne sont pas venus pour se mêler à la foule, mais pour participer à la fête : il est donc tout naturel qu'à cause du grand concours de monde, ils aient logé hors de la ville, puisque les Pythagoriciens aussi évitaient les grandes routes très fréquentées et considéraient comme une tenue digne et noble de ne pas se mêler à la multitude. Et si on veut considérer comme un symbole le fait que les gens d'Élée [2] sont en dehors des murs, et que là se rendent ceux qui veulent jouir de leur présence, tandis que les gens de Clazomène se réunissent à Mélité dans l'intérieur de la ville, pour entendre celui qui doit leur communiquer la théorie des autres, et que ce soit le symbole de la doctrine, que les premières choses sont séparées des moyennes et leur sont supérieures, il n'y aurait pas là une ressemblance sans importance avec le fond des choses, qui sont rattachées ainsi à tout ce qui a été dit précédemment.

1 Stallbaum remarque qu'il n'y a pas lieu de relever ici un atticisme, puisque c'est Céphale qui raconte ce qu'Antiphon avait entendu de Pythodore.

2 T. IV. 90. Col. 685.

§ 34. « Que là se sont rendus Socrate et certains autres avec lui en grand nombre, qui désiraient entendre la lecture de l'ouvrage de Zénon : car c'est à l'époque où ceux-ci l'avaient apporté pour la première fois ; que Socrate était très jeune [1]. »

Ici il faut voir comment, poussé par son génie naturel, Socrate s'empresse de rechercher la compagnie de ces hommes divins, et que c'est par de tout autres raisons qu'il va au-devant des sophistes et des sages : car ceux-là, il les recherche pour démontrer leur ignorance et leur vanité, et les autres, pour provoquer leur science et exciter leur esprit. C'est dans cette disposition qu'il aborde Timée [2], et qu'ici il apparaît le chef et comme le guide du troupeau des amants de la philosophie ; car ils viennent tous pleins du désir, mais c'est avec lui et par lui qu'ils atteignent l'objet de leur désir ; et ceci, comme ce qui précède, est une image des choses divines. Socrate jeune est le chef des jeunes : c'est pour ainsi dire ce que nous crie Platon [3] dans le *Phèdre* où il dit : « Le grand Hégémon, Zeus, le premier ouvre la marche et à sa suite vient l'armée des Dieux et des démons [4]. » Car la raison partout, a reçu dans son lot, la fonction de retourner et en conséquence, elle fait remonter et retourner à elle-même toute la pluralité qui lui est suspendue. Le détail que Socrate est jeune est le symbole de ce qu'on appelle la jeunesse des Dieux : car la théologie appelle Zeus lui-même et Dionysos enfants et jeunes : « Quoique vous soyiez tous deux jeunes » dit Orphée [5], et en général on appelle ainsi l'intellectuel par comparaison à l'intelligible et au paternel [6]. Le

1 *Parm.*, 127. c.
2 *Tim.*, 17.
3 T. IV. 91. Col. 686.
4 *Phædr.*, 246 e. Ce passage célèbre, d'un style trop sublime, et pour ainsi dire dithyrambique, a excité la verve railleuse de Lucien, *Piscat.*, 22; *Bis accus.*, 33 et même la critique plus sérieuse de Denys d'Halicarnase (*de adm. vi Demosth.*, t. VI, p. 971 Reisk.
5 *Orphica*, ed. Hermam., p. 507. Procl., *in Tim.* 334. c. « La Monade des Dieux Curètes s'appelle le Dieu jeune ». (C'est Dionysos). Zeus le fait roi des Dieux encosmiques : καίπερ ἐόντι νέῳ καὶ νηπίῳ εἰλαπιναστῆ. » On disait également d'Hélios que c'était un Dieu jeune, νέος ἐφ'ἡμέρῃ, suivant le mot d'Héraclite. »
6 Procl., *in Tim.*, 334 c. τὸ γαρ νοερώτερον παρὰ τοῖς θεοῖς πρεσβύτερον.

désir d'entendre l'écrit de Zénon montre symboliquement encore comment parmi ceux-là, les troisièmes participent d'abord des puissances projetées dans les moyens, ensuite par leurs sommités, se lient aux intelligibles mêmes et communiquent avec eux : car les écrits sont, par rapport à la science, à un rang très reculé. C'est pourquoi Socrate institue l'ascension dans l'ordre de succession qui suit : d'abord il entend lecture de l'écrit ; puis il prend part aux discussions ; en troisième lieu, il s'unit et s'associe à eux dans l'unité de la science exposée. La discussion procède de la science ; l'écrit est l'image des raisons, et le fait que c'est alors que pour la première fois cet écrit a été apporté (à Athènes) montre ce qu'il contient de sacré et de divin ; car la publication de cet écrit dans la fête des Panathénées en est l'ornement, qui tient lieu du *Voile* dans la *Théorie* des Panathénées : et en effet elle a pour ainsi dire le même but que le *Voile* ; car de même que le Voile contient la victoire d'Athéna, par laquelle elle devient maîtresse de toutes les causes divisées et péricosmiques et les lie et unit toutes à son père, de même cette discussion [1] veut attacher toute la pluralité des êtres à l'un être, et montre comment, abandonné de l'un, le tout se remplit de désordre et d'une confusion véritablement gigantesque [2]. Or, Socrate est supposé ici jeune, afin qu'il lui soit facile de se souvenir des choses divines, — et d'un beau génie naturel, afin de montrer la pénétration vive de son esprit en face des difficultés de la question ; car il dit qu'il s'étonne lui-même d'avoir à présenter des objections aux raisonnements de Zénon, et cependant qu'il partage ingénûment et candidement la vraie doctrine qu'ils enseignent [3]. Et si c'est Zénon qui lit le discours, cela ne montre-t-il pas par là le talent créateur du personnage et les puissances des médianités chez les Dieux, par lesquelles

1 T. IV. 92. Col. 687.

2 Γιγαντικῆς. Conf. Procl., *in Tim.*, 26 d .. « Ce voile ci qui contient en lui la guerre dans laquelle les nourrissons d'Athéné remportent la victoire, est consacré à la Déesse, comme celui des Panathénées contient les *Géants* subjugués par les Dieux Olympiens. »

3 *Parm.*, 128 e : ἀλλ' ἀποδέχομαι, dit Socrate, καὶ ἡγοῦμαι ὡς λέγεις ἔχειν. *id.*, p. 129 e ἀγαίμην ἂν ἔγωγε, ἔφη, θαυμαστῶς.

elles se révèlent elles-mêmes à ceux qui s'attachent à elles d'un lien sans discontinuité ni rupture; car ce sont elles qui se révèlent elles-mêmes à eux, par leurs parties dernières, moyennes et premières : et c'est là symboliquement les écrits, les discours et les pensées.

Arrivés à ce passage du dialogue, on demande s'il convient, dans certains cas, aux philosophes de lire leurs propres ouvrages, comme le fait Zénon, et on estime, que s'ils peuvent parfois le faire, ils doivent lire des choses qui soient à la portée de ceux qui les écoutent, afin qu'ils ne soient pas exposés au désagrément qu'éprouva Platon, dit-on, quand il fit une leçon sur le bien. Un grand concours de monde un peu mêlé s'était rendu à sa conférence; mais quand il fit sa lecture, les auditeurs ne comprirent rien à ce qu'il disait, et presque tous l'abandonnèrent et peu à peu s'en allèrent. Mais Platon savait bien ce qui devait arriver, et il avait dit d'avance à ses disciples [1] de n'empêcher personne d'entrer, quoique la leçon ne fût faite que pour ses amis. Mais Zénon avait pour auditeurs de sa leçon beaucoup d'autres personnes capables, et surtout Socrate, et ce qui le montre, c'est que c'est celui-ci, qui, après la lecture, seul d'entre tous, pose à Zénon des questions.

§ 35. « Zénon fit donc lui-même la lecture; car Parménide, par hasard, se trouvait dehors,et il ne restait plus que très peu de chose à lire lorsque Pythodore nous dit qu'il était lui-même rentré du dehors, accompagné de Parménide et d'Aristote qui fut un des Trente [2], et qu'il n'avait entendu que très peu de chose de cet écrit, mais cependant lui-même l'avait antérieurement entendu de la bouche de Zénon [3]. »

Par ces mots Platon nous a fourni une merveilleuse exposition des choses divines, et si l'on n'a pas les yeux absolument fermés par le sommeil pour les analogies, on verra dans ces images une haute et sublime doctrine. D'abord

1 T. IV. 93. Col. 688.

2 Sur cet Aristote, voir Xenoph., *Hist. Gr.*, II. 2 § II et II. § 2. et Conf Diog. L., V. 34. ὁ πολιτευσάμενος Ἀθήνησιν, οὗ καὶ δικανικοὶ φέρονται λόγοι χαρίεντες.

3 *Parm.*, 127. C.

que Parménide n'est pas présent dès le commencement aux discours, mais seulement lorsqu'ils finissent et s'achèvent, est le symbole de cette vérité, que les causes plus divines ne se manifestent aux esprits d'un ordre inférieur que lorsque la participation des idées qui sont le plus proches d'eux, est achevée, et non auparavant. Car comment un esprit qui est incapable de participer aux idées moyennes pourrait-il s'élever d'un vol à la communication des êtres? Ce n'est donc qu'au moment où se termine le discours de Zénon [1] que paraît le Grand Parménide. Avec lui sont Pythodore et Aristote, dont l'un Pythodore est partisan de Zénon, dont l'autre, Aristote, est en quelque sorte associé à Parménide; car il l'aide à constituer les hypothèses, tout en ne faisant rien que répondre [2]. Parménide le choisira comme le plus jeune des assistants pour prendre part à la conférence sur les choses divines, afin, comme il le dira lui-même [3], qu'il ne cause pas d'embarras et ne gêne pas le cours de la discussion, mais qu'il se donne tout entier à la fonction de répondre dans le dialogue. Voilà donc ce qu'exprime ce fait, et pour quelle raison Aristote a été associé à Parménide pour lui servir d'aide, Pythodore à Zénon avant Socrate (car il avait entendu avant lui les discours), aux deux Sages Socrate, qui excite et provoque la raison de Parménide, et soulève de nouvelles objections aux arguments de Zénon. Parménide, comme nous l'avons dit souvent, est analogue à ce qui, partout dans les choses divines, est au premier rang, soit l'un être, soit l'intelligible, ou quelqu'autre nom que tu lui veuilles donner; car il est dans tous les diacosmes divins et dans chacun des Dieux. C'est pourquoi Parménide remplit tous les assistants de ses pensées divines, imitant cette haute fonction qui a organisé toutes choses et les premières et les dernières; car c'est lui qui a rendu parfaits : Zénon, et dans sa sommité et dans sa

1 T. IV. 94. Col. 689.

2 Stallbaum : « Quæ Proclus de eo exponit, rursus meræ nugæ sunt.

3 *Parm.*, 137. B. « Qui donc me répondra, si ce n'est le plus jeune ? car c'est celui qui soulevera le moins de difficultés, πολυπραγμονοῖ, et qui me répondra le plus sincèrement ce qu'il pense. Et ses réponses me donneront un instant de repos. »

médianité et dans toute sa nature [1], et Socrate [2] par lui-même et par Zénon, — comme là-haut la procession des troisièmes s'opère par l'intermédiaire des premiers et des moyens; — et Pythodore; mais celui-ci non exclusivement et absolument par lui-même, car c'est aussi par Zénon et par Socrate qu'il l'amène à la science, — et enfin Aristote: celui ci uniquement par lui-même; car la communication qui vient de lui descend jusqu'à la dernière qualité des esprits, à laquelle ne se portent pas l'action et la puissance de Zénon, de même que la génération de l'être a, par nature, une extension plus grande que celle de la vie. Zénon en effet est rempli lui-même de Parménide, et il [3] remplit autrement Pythodore en tant que disciple, autrement Socrate, comme associé à ses recherches, celui-là avant Socrate, et celui-ci après Socrate [4], et ce dernier peut participer non seulement de Zénon, mais aussi de Socrate. Car, dans les choses divines, le moyen agit avant ce qui est après lui, passe en toutes choses, fournissant à toutes, même aux dernières de celles qui participent de lui, une aptitude nue, laquelle à son tour il amène à la perfection, après l'aptitude de celles qui lui sont immédiatement suspendues; de sorte que la première participation montre une manifestation imparfaite des choses premières, manifestation qu'elles donnent parce qu'elles agissent avant les deuxièmes. La seconde participation montre cette manifestation parfaite produite par les choses les plus rapprochées d'elle [5]. Socrate, en troisième, vient compléter la triade qui pénètre à travers tous les nombres, et est selon la raison intelligible [6], ou de quelqu'autre nom que tu veuilles la désigner. C'est pourquoi il jouit d'abord de

1 La leçon ὡς ἀπ'ἐκείνης, pas plus que celle ὡς ἐξ ἐκείνης τῆς ἀκρότητος ἢ μεσότητος ἢ πανταχοῦ ne donnent un sens satisfaisant et clair : Proclus veut sans doute dire que Zénon tient tout de Parménide, et ce qu'il y a en lui de plus excellent et ce qu'il y a de médiocre, tout enfin, ou tient tout de Parménide, comme en toute chose, tout vient de la sommité ou de la médianité intelligibles.

2 T. IV. 95. Col. 690.

3 Parménide.

4 Aristote.

5 T. IV. 96. Col. 690.

6 τὸν ἐκεῖ νοῦν.

Zénon, et est rattaché par lui à Parménide lui-même, de même que la raison dans les Dieux, qui est en chacun, est remplie sans discontinuité d'une certaine vie divine et par elle est unifiée à l'intelligible même et a son hyparxis propre. Pythodore, en tant qu'ayant un rang analogue au genre chargé d'extérioriser les choses meilleures, est disciple de Zénon et prend part aux questions très fécondes soulevées par Socrate ; car c'est des puissances moyennes et troisièmes que les Dieux composent l'hypostase des Anges, et non des premières : car celles-ci engendrent des Dieux. Aristote est placé dans un rang analogue aux âmes qui, par l'enthousiasme, s'unissent souvent aux choses mêmes les plus divines, mais, ensuite, par leur chute perdent leur félicité ; car il n'y a rien d'étonnant qu'une âme qui aujourd'hui a une disposition à l'enthousiasme, choisisse une autre fois une vie sans dieu et ténébreuse. Il est rempli seulement par Parménide, parce que, même parmi les Dieux, il appartient à ceux du rang suprême, de communiquer aux âmes, par suite d'un excédant de puissance, une certaine participation de la lumière divine.

Et c'est ainsi que les théologiens ont surnommé Kronienne et non *Jupitérine*[1], la vie intellectuelle, quoique l'ascension s'opère par le grand Zeus. Mais de même que Zeus, rempli de son propre père, amené vers lui comme à son propre intelligible, y amène aussi les choses qui sont après lui[2], de même aussi les âmes[3], quoiqu'elles opèrent leur ascension avec Zeus (mais c'est là leur vie)... remplissent les diacosmes moyens et les troisièmes, et à la fin, Zeus fait remonter les âmes qui l'entourent et qui sont inspirées de l'esprit divin.

1 οὐ Δίϊον. Conf. Procl., *in Tim.*, 319. D. « Autant il y a d'Hégémons, autant il y a d'espèces de vies, qui viennent à leur suite, par exemple, si tu veux, l'espèce Kronienne, Jupitérine, Héliaque, Séléniaque, et ainsi de suite pour les autres dieux. Car l'espèce qui a son principe en haut pénètre jusque dans ses derniers satellites, et les constitue tous ressemblants au Dieu qui est leur chef. »

2 T. IV. 97. Col. 691.

3 Je crois qu'il y a ici une lacune que Cousin ne signale pas : Stallbaum enferme entre parenthèses. (ἀλλ' ὁ βίος αὐτῶν ἐκεῖνος) et lit dans le texte πληρώσαντος au lieu d'ἐπληρώσατο, quoiqu'il propose en note de lire ἐπληρώσαντο... Rien de tout cela n'est satisfaisant : ἀλλ' ὁ βίος αὐτῶν ou est une interpolation, ou fait partie d'une phrase inachevée.

Et ne t'étonne pas si les choses divines ont un tel ordre les unes par rapport aux autres : mais regarde, si tu veux, les philosophes eux-mêmes, comment le plus parfait d'entre eux est aussi le plus puissant et celui qui rend des services à un plus grand nombre. Cébès ou Simmias ne rend de service qu'à lui seul ou à quelqu'autre qui lui ressemble : Socrate rend des services à lui-même, à ceux-ci et à Thrasymaque. Cependant Cébès aurait bien pu sans doute guérir la démence et l'impudence de ce sophiste ; mais Socrate lui donne des soins plus sages et le convainc que la justice vaut mieux que l'injustice. C'est ainsi que Parménide, précisément parce qu'il est le plus puissant, est utile à celui des assistants qui a la moins grande aptitude. Et ce qui montre l'infériorité de son aptitude, c'est qu'on le dit le plus jeune des assistants, ce qui est le symbole d'un état d'esprit imparfait, et qu'on complète ce qui est dit de lui par la mention qu'il est devenu plus tard un des Trente : d'où nous pouvons tirer l'analogie qu'il a avec les âmes qui tantôt pleines d enthousiasme vivent avec les anges — comme celui-ci fait son entrée avec Pythodore — tantôt tombent de cette puissance [1]. Pythodore demeure fidèle à son propre caractère et par là peut transmettre à d'autres la conférence qu'il a entendue, comme le genre des anges demeure bon tout entier, remplissant les choses du dernier degré de la participation des choses divines, tandis qu'Aristote, de philosophe devient tyran ; car les âmes qui possèdent une telle vie [2], accidentellement, mais non selon leur substance, s'écartent parfois de ce rang et sont emportées vers le lieu de la génération. La tyrannie est prise comme symbole de la vie dans la génération : c'est elle qui est au-dessous du trône d'*Anankè* [3], où elle est poussée par le désir des passions, instable et désordonné : car le fait

1 T. IV. 98. Col. 692.

2 La vie de philosophe.

3 On ne voit pas bien cela dans Platon, qui dit : *Rep.*, X. 620. d. « Que chaque âme, après avoir choisi le génie qu'elle a préféré, est conduite par lui à Clotho, qui confirme ce choix. De là elle est menée à Atropos qui rend irrévocable le choix confirmé par Clotho. Ensuite, ἀμεταστρεπτὶ ὑπὸ τὸν Ἀνάγκης ἰέναι θρόνον ». Rien ne prouve que ce soit l'âme du tyran qui passe, ἰέναι, ou suivant Proclus, devient, γίγνεται, sous le trône de la Fatalité.

que les Trente Tyrans ont subjugué Athènes est l'expression extérieure de la victoire de la vie des Géants et des Fils de la Terre sur les biens Athénaïques et Olympiens. C'est dans les âmes que se livre la vraie bataille des géants [1] : lorsqu'en elles la pensée et la raison sont les guides, ce sont les forces Olympiennes et celles d'Athéné qui sont victorieuses, et toute leur vie est en quelque sorte royale et philosophe [2] ; mais lorsque les pluralités, ou en général les éléments pires et enfants de la Terre, γηγενῆ, dominent en elles, alors l'Etat devient une tyrannie. Si donc il dit qu'un d'entre eux a fait partie des Trente Tyrans, il semble dire en réalité la même chose que s'il disait qu'il est analogue aux âmes, qui tantôt sont pleines des dieux (enthousiastes), tantôt deviennent enfants de la Terre [3] et subordonnent leur propre vie aux plus cruels tyrans, aux passions, et deviennent ainsi les tyrans d'elles-mêmes. Et sans doute le philosophe aura voulu montrer par là qu'il n'est pas impossible que la même âme déroule des vies différentes et que celle qui, dans un temps, mène une vie philosophique, dans un autre devient tyrannique, et inversement, que de tyrannique elle revienne à la vie de la philosophie. En général l'élément tyrannique appartient aux âmes qui visent à une espèce de grandeur, de hauteur, de puissance, et c'est ainsi que dans la *République* Socrate dit que les âmes qui descendent du ciel choisissent pour la plupart une vie tyrannique ; car lorsqu'elles étaient en haut, elles ont parcouru dans leur mouvement circulaire le Tout, dont elles retiennent la représentation dans leurs choix : ce qui leur fait courir avec une joie empressée vers les jouissances du

1 Procl., *in Tim.*, 345 D. « Toute chose irrationnelle, soit connaissance soit désir, passe rapidement d'une chose à l'autre et se précipite vers les choses extérieures ce qu'elle désire ou ce qu'elle connaît étant en dehors d'elle-même... Et c'est là cette véritable guerre Gigantique, qui fait que les puissances en nous, filles de la Terre, sont plus honorées que les puissances Olympiennes et qui ne subordonne pas, comme il arrive dans le Tout, les puissances pires aux meilleures. » Conf., id., *in Tim.*, 53. B.

2 Conf. *in Tim.* 53. B « Dans le culte Attique national et dans les Mystères, où l'on célèbre la guerre Gigantique et le triomphe d'Athéné dans le combat livré contre eux, parce qu'elle a, avec son père, combattu les Géants et les Titans. »

3 T. IV. 99. Col. 693.

pouvoir et les vies tyranniques[1]. Mais en voilà suffisamment sur ce point [2]. Examinons maintenant ce qui suit.

§ 36. « Alors Socrate l'ayant entendu, reprit la parole pour le prier de relire le premier sujet du premier discours, et quand la lecture fut terminée : « Comment, dit-il, comment, Zénon, dis-tu cela ? »

Tu vois quelle est l'étendue de l'ordre de l'ascension. D'abord Socrate étudie dans l'œuvre écrite la pensée de Zénon; puis il met à l'épreuve la valeur de ses arguments; et en troisième lieu, il arrive à la science même de l'âme. Ainsi après la lecture de l'ouvrage, il l'invite à prendre la parole, et il s'excite lui-même en montrant qu'il a parfaitement compris le traité écrit. Car avant d'avoir complètement participé aux choses du deuxième degré, il serait ridicule de courir aux plus élevées. Il montre donc, en le résumant, qu'il a

1 Procl., *in Alcib.*, p. 431. (Cous. éd. in-4°) « et si elles demeurent dans les images, elles deviennent passionnées pour le commandement, s'éprennent d'amour pour les pouvoirs apparents, et remplissent de tyrannies et de pareils vices leurs propres vies ».

2 Les manuscrits C. et B. et la traduction de Gogava, contiennent un complément qui manque aux deux autres, et que ne reproduisent qu'en note Cousin et Stallbaum « Résumons en peu de mots toute la théorie contenue dans ce qui précède, ensuite abordons en le commentaire explicatif. Ainsi donc, il y a des âmes, qui sont, par nature, poussées vers la raison : ce sont les gens que nous avons dit venir de Clazomène à Athènes. Il faut qu'elles s'unissent aux véritables êtres, et opèrent leur rapide ascension jusqu'aux Dieux; car là est le port des Dieux, ὅρμος. C'est de là que procède l'acte qui remplit de biens tous les genres divins et toutes les âmes qui tendent d'un mouvement propre à la raison. Avant d'atteindre les choses divines mêmes, elles rencontrent celles qui leur sont contigues : car c'est nécessairement par l'intermédiaire des moyennes qu'elles peuvent opérer leur ascension. Par où l'on dit que, quoiqu'elles ne soient pas encore arrivées à la perfection, elle se trouvent toutes en dehors de la vie purifiée, et encore sur l'*Agora*. Ensuite par ces intermédiaires, elles se lient à certains démons divins par lesquels elles se rétablissent, se réinstallent dans l'intelligible. Par là, elles ne sont plus sur *la place publique*, mais à la maison, οἶκοι, et cela par une communication plus parfaite qui se produit par la *réunion*, συνουσία. Arrivées là, elles s'attachent fixement à leurs propres chefs, et se remplissent de puissance intellectuelle par eux. Quand elles en sont remplies, elles regardent les ordres des Anges, qui sont remplis par les Dieux et remplissent eux-mêmes les démons des espèces divines et des raisons intellectuelles, et, fortifiées par elles, regardent à leur tour, d'abord les trois diacosmes parfaits des Dieux, ensuite, accompagnées des Anges, les âmes, enivrées de l'esprit divin et dansant en chœur autour des êtres : ce qui fait qu'en les imitant selon leur puissance, elles sont rattachées aux Dieux. Voilà, en substance et pour être bref, ce qu'on peut tirer de ces préambules, quand on les entend d'après l'analogie. Maintenant il faut regarder le sens des mots qui suivent. »

compris l'ouvrage[1]. Et après avoir fait cela, sans montrer ni l'empressement ni la précipitation de la jeunesse, il n'a pas immédiatement fait suivre ses objections, mais auparavant il interroge le père des discours, et lui demande quelle est la première hypothèse de son premier raisonnement, afin de connaître plus précisément ce qu'il veut dire, et ne pas encourir le reproche de témérité en passant immédiatement à la discussion, afin d'établir, avant les objections, une entente, et et qu'avant qu'apparaissent les réfutations, un accord préalable imprime un ordre régulier à toute la conférence. Comme Zénon avait formulé un grand nombre d'arguments, en tout quarante, Socrate reprend les premiers, et lui pose à lui-même la question, comme étant de caractère plus militant et plus versé dans la connaissance de la nature. Or voici quel était cet argument : si un des êtres est plusieurs, le même être est semblable et dissemblable : or il est impossible que la même chose soit semblable et dissemblable : donc les êtres ne sont pas plusieurs. Tel est le premier argument complet, formé de deux propositions *conjointes*[2], d'une mineure et de la conclusion. Socrate veut entendre la première hypothèse du premier argument, à savoir celle-ci : si les êtres sont plusieurs, le même être est semblable et dissemblable Car il y a trois hypothèses possibles, dont celle-là est la première: la deuxième est : si la même chose n'est pas à la fois semblable et dissemblable, les êtres ne sont pas plusieurs ; la troisième, qui suit celle-ci, est la mineure[3] : or la même chose n'est pas semblable et dissemblable : car on appelle hypothèse et les deux conjointes et la mineure, des quelles, étant posées, est conclue la proposition en question. Socrate demande donc à entendre la première hypothèse des trois[4], et Zénon, en tant qu'étant philosophe, la lit et comme elle est nécessairement exprimée avec d'assez grands développements, il lui fournit ainsi le point de départ des discours qui vont suivre. Les

1 T. IV. 100. Col. 694.

2 συνημμένα. On appelle ainsi les deux propositions d'un argument hypothétique, dont la première s'appelle ἡγούμενον ou πρώτον, et la seconde ἑπόμενον ou δεύτερον.

3 πρόληψις assumptio.

4 T. IV. 101. Col. 695.

sophistes, même lorsqu'ils font la lecture de quelque ouvrage écrit, s'irritent contre ceux qui veulent les mettre à l'épreuve, et aussitôt que la foule du public est réunie, ne veulent pas rendre compte de ce qu'ils ont dit. Tel n'est pas le procédé des vrais philosophes, mais ils reprennent gracieusement deux et trois fois les mêmes raisonnements et ne refusent pas de rendre compte de leurs doctrines à ceux qui veulent et qui peuvent argumenter contre eux. Après la lecture de la première hypothèse, Socrate résume en termes concis tout l'argument, et expose à Zénon le système général de sa propre conception, le sens profond et cependant clair des théories exposées sous une forme obscure et tortueuse, et en un mot ce qui est propre à l'élévation des âmes : car c'est là faire la synthèse de la pluralité des pensées, s'emparer de la vérité et déployer le sens caché des doctrines divines.

§ 37. « Si les êtres sont plusieurs, il faut donc qu'ils soient en même temps semblables et dissemblables : or cela est impossible [1]; car il n'est pas possible que les dissemblables soient semblables ni les semblables dissemblables : n'est-ce pas là ce que tu soutiens? — Parfaitement, répondit Zénon. — Donc s'il est impossible que les dissemblables soient semblables et les semblables, dissemblables, il est impossible que les plusieurs soient : car si les plusieurs étaient, ils participeraient de propriétés impossibles [2]. »

Sous une forme très concise et très claire [3], il a exposé tout l'argument relatif à la première hypothèse, parce qu'il a compris très exactement le sens de la première hypothèse, et a bien vu quel est le but de tout l'argument. Car si tu veux examiner chacune des propositions à part, tu as, tout au commencement, la première hypothèse, la seconde, après l'assen-

1 *Parm.*, 127. d. e. L'argument est captieux; de ce qu'à une seule et même chose ne peuvent pas être donnés à la fois les attributs de la ressemblance et de la dissemblance, il ne s'en suit pas que les plusieurs ne sont pas, mais seulement qu'elle ne peut pas contenir des attributs contradictoires.

2 ἀδύνατα ou contradictoires. Aristote, *Met.*, V. 10. (1018 a. 25). « ἐνάντια λέγεται τά τε μὴ δυνατὰ ἅμα τῷ αὐτῷ εἶναι, et l'impossible est ce dont l'opposé contradictoire est nécessairement vrai.

3 T. IV. 103. Col. 696.

timent de Zénon : la mineure [1] consiste en ceci : or cela est impossible, et la conclusion [2] est : donc il est impossible que les plusieurs soient. Dans Zénon, chacune de ces propositions a été longuement développée : mais lui, fait l'analyse des syllogismes d'après les meilleurs dialecticiens, en prenant ce qu'on appelle au propre les prémisses [3], et ayant ramené l'argument à sa figure. Si l'on voulait, — une telle question étant proposée à l'examen, — soumettre l'argument aux règles subtiles des stoïciens, en demandant si l'impossible peut-être conclu du possible, — par ex. : si Dion est mort, étant posé comme moyen, — si donc on voulait mentionner ici ces espèces de difficultés, qui ont été l'objet de très exactes solutions par les péripatéticiens, — il est facile de répondre ; mais maintenant admettant ceci seulement, qu'il a été démontré par ce raisonnement et par les autres raisonnements de Zénon, qu'il est impossible que les plusieurs, abandonnés de l'un, soient, prenant cette proposition pour point de départ, cherchons brièvement à trouver le chemin qui amène à la première hypothèse. Ainsi donc nécessairement ou il y a plusieurs principes et ces principes ne participent d'aucune manière à aucune espèce d'un, ou il n'y a qu'un principe unique dépourvu de toute pluralité, ou il y a plusieurs principes participant de l'un, ou enfin un principe unique ayant en soi la pluralité [4].

Maintenant s'il y a plusieurs principes, et si ces principes sont privés de l'un, il en résulte toutes les conséquences absurdes que les arguments de Zénon opposent à ceux qui soutiennent l'existence de la pluralité sans l'un ; — s'il y a plusieurs principes, mais participant de l'un, cet un, assurément, participé, est venu de quelqu'autre chose qui est réellement [5] avant lui : car tout un particulier vient de l'un purement un ; — si le principe est unique, mais possède par lui-même la pluralité, il sera un certain tout, composé de parties ou élé-

1 πρόςληψις.
2 ἐπίφορα.
3 προτάσεις.
4 T. IV. 104. Col. 696.
5 Je lis ὄντως avec C et D au lieu de οὕτως.

ments, qui seront en lui les plusieurs : alors il n'est pas véritablement un, mais a participé de l'un, comme nous l'avons appris dans le *Sophiste*[1]. Il n'est donc ni simple ni se suffisant à lui-même, conditions que doit remplir le principe. Il est donc nécessaire que le principe unique de Tout soit sans la pluralité. Cela, nous le concluons de tous les arguments de Zénon : mais nous donnerons le commentaire explicatif plus précis du premier argument, lorsque Socrate aura soulevé contre lui ses objections. Pour le moment disons seulement ceci : que Socrate est encore ici l'image de son propre paradigme, se déployant lui-même, ouvrant sa propre pensée toute grande à Zénon et faisant appel à sa science. Car même là-haut les principes plus faibles suspendent aux moyens tout leur acte propre et par le déploiement de leurs puissances personnelles, se remplissent des biens d'en haut plus parfaits.

§ 38. « C'est donc bien là où tendent tes arguments, à savoir[2] de *démontrer victorieusement*, διαμάχεσθαι, par tout ce que tu dis, que les plusieurs ne sont pas, et c'est de cette proposition que tu crois que chacun de tes arguments est la preuve, de sorte que tu penses avoir fourni autant de preuves qu'il n'y a pas de pluralité, que ton écrit contient de raisonnements ? Est-ce là ce que tu prétends, ou est-ce que je ne te comprends pas bien ? — Bien au contraire, dit Zénon, tu as parfaitement compris la fin que se propose tout mon ouvrage[3]. »

1 *Soph.*, 245. a. « Cet un, que les Éléates appellent l'Être, ils en font un Tout, et voilà pourquoi Parménide lui donne la figure sphérique :

πάντοθεν εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ (Karsten, *Parm.*, 182.)

Il a donc un milieu et des extrêmes. Sans doute par l'union de toutes ces parties, il peut avoir une participation partielle de l'un. μεμερισμένον πάθος τοῦ ἑνός, s'il est tout et un tout, πᾶν καὶ ὅλον ἕν ; mais il n'est pas possible qu'il soit l'un en soi, τὸ ἓν αὐτό, parce qu'il est divisible et a des parties : et l'un est absolument ἀμερές »

2 T. IV. 105. Col. 697.

3 *Parm.*, 127. e. παρὰ πάντα τὰ λεγόμενα. Heindorf traduit παρά par : præter, adversus, — malgré tout ce qu'on dit, — contre l'opinion générale ; Stallbaum par : *per omnia*, et développe ce sens par l'épexégèse : ita ut omnia, quæ dicuntur, diligenter persequaris atque urgeas. Ne vaudrait-il pas mieux lire περὶ comme dans le passage du *Phèdre*, ci-dessous cité. Conf. *Phædr.*, 241. D. « Ne savons nous pas que le Palamède d'Élée (c'est Zénon, comme le dit le scholiaste de Platon, et Diogène de Laërte, IX. 25) possédait un art de dire tel, qu'il semblait à ceux qui l'entendaient que les mêmes choses sont à la fois semblables et dissemblables, un et plusieurs, et

Sans désemparer, Socrate interroge le père des discours et lui demande si l'interprétation qu'il vient de donner est exacte et conforme à la pensée de Zénon, et en même temps il fournit à ceux qui veulent soulever quelques objections contre leurs anciens, la règle qu'il ne faut pas le faire avant d'avoir appris leur véritable pensée, dans la crainte que sans le savoir, nous n'allions, comme des sophistes, opposer à des théories vraies, des arguments vides, parce que nous n'avons pas saisi la pensée des anciens. Il garde vis-à-vis des personnages et des arguments la mesure prescrite par les convenances; car il loue, comme il convient, les discours et le père de ces discours comme un habile polémiste : et c'est ce que montre le mot : διαμάχεσθαι, soutenir une lutte, mot qui est parfaitement approprié à l'hypothèse de Zénon[1]. Car Parménide ayant posé son fondement dans l'un, et n'envisageant que la monade de tous les êtres ne s'est pas détourné vers la pluralité et la dispersion des êtres, tandis que Zénon[2], pour éviter la pluralité, s'enfuit dans l'un : le premier ressemble à quelqu'un qui s'est purifié, qui est remonté en haut et a déposé la pluralité qui pouvait être en lui ; l'état d'esprit de l'autre est celui d'un homme qui remonte, qui dépose la pluralité : or cet état c'est n'être pas complètement séparé de la pluralité et c'est pour cela que le mot : διαμάχεσθαι, livrer bataille, lui convient parfaitement. Car ce qui est encore en train de se délivrer des obstacles n'a pas encore une vie isolée (de la pluralité) et ce qui livre bataille contre la multitude n'a pas encore une persistance (μονή) parfaite dans l'un ; car c'est cette lutte contre la multitude qui fait le combattant, multitude, parce qu'il prend contact avec la multitude par ses pensées : il semble que le mot : *engager la lutte contre Socrate*, et le détail que, par des raisonnements longuement

enfin immuables et mues. L'art de la contradiction, ἡ ἀντιλογική, n'a donc pas place seulement dans l'éloquence judiciaire et politique, mais il y a un art unique, si toutefois il existe, s'appliquant à tout ce qui peut être dit, περὶ πάντα τὰ λεγόμενα, à tous les sujets possibles de discussion, par lequel il est possible, à tous ceux qui le possèdent, d'assimiler toute chose à toute chose, et aussi de mettre à nu l'artifice secret de l'adversaire qui soutient cette identité des contraires. »

1 Stallbaum, suivant son habitude, dit encore ici : « Toto cœlo a vero aberravit Proclus »

2 T. IV. 106. Col. 698.

développés on aboutit à la même conclusion catégorique, signifient que les plusieurs ne sont donc pas sans l un : car il compare à une bataille le chemin qui mène au but par des *négations*. C'est ainsi que dans la *République*, il invite à discuter la question du Bien, comme par un combat, dit-il [1], ne voulant rien dire autre chose que résoudre la question par des conclusions négatives. Et il ne faut pas même ici croire que le mot διαμάχεσθαι n'a qu'un sens secondaire ; mais il veut faire comprendre par là que le mot *bataille*, μαχή, signifie même ici les négations comme dans la *République*. Or que chacun des arguments ait une fin et prouve la conclusion, c'est le propre de l'art, la puissance de la science. Car souvent, de plusieurs raisonnements on tire une seule conclusion, et alors chacun n'est pas complet, comme par exemple ce que dit Platon [2] dans le *Phédon* : car il dit qu'en combinant cet argument ci, et celui qui a été débattu, à savoir l'argument tiré des contraires [3] et celui tiré des réminiscences [4], on démontre et que l'âme persiste après le corps et qu'elle existe avant le corps, en divisant les questions démontrées : car chacun des arguments, à part, ne suffit pas à prouver ce qui est démontré par leur combinaison. Mais il arrive parfois que chaque argument est parfait, par exemple dans la *République*, le *Phèdre* et le *Phédon*, l'argument qui démontre l'immortalité des âmes ; car chacun est complet, et ils ne trouvent pas leur achèvement les uns dans les autres. Il veut donc dire que les quarante arguments de Zénon sont de cette espèce, chacun concluant suffisamment par lui-même le sujet en question, et que les arguments égalent en nombre les conclusions prouvées [5]. Et

1 ὡς ἐν μάχῃ. *Rep.*, VII. 534. C. ὥσπερ ἐν μάχῃ διὰ πάντων ἐλέγχων ἰτέον. Stallbaum explique le passage ainsi : « In pugna dicuntur qui cæde per singulos eunt, qui sibi viam cædendo parant. Abattre un par un les arguments contraires, c'est-à-dire procéder par des négations ou des réfutations, c'est pour ainsi dire massacrer des ennemis l'un après l'autre.

2 T. IV. 107. Col. 699.

3 *Phædr.*, 77 c. « Si vous voulez réunir en un seul raisonnement et cet argument-ci et celui que nous avons reconnu exact avant lui, que tout ce qui est vivant provient d'un mort. »

4 Id., 71-76.

5 τοῖς τεκμηρίοις ἰσαρίθμους εἶναι τοὺς λόγους ; car il y a des cas où plusieurs raisonnements aboutissent à prouver la même chose.

s'il faut dire ce que j'en pense, il me semble que tout cela garde l'analogie avec les choses divines : car même là, l'être demeure unifié à l'un; la raison vitale et la faculté intellectuelle de l'âme procèdent dans la pluralité, et inversement, la pluralité est ramenée à l'union, et il y a pluralité dans le diacosme moyen ou plutôt dans le premier. Car là tout est sous le mode monadique; toutes les raisons et toutes les puissances y sont parfaites, chaque raison est maîtresse de sa pluralité propre, qu'elle rattache et unit à l'un et qu'elle ramène [1] à la monade, qui crée l'hypostase des choses universelles. On peut en dire autant de la raison participable, mais qui est universelle, à savoir qu'elle rassemble toute raison particulière dans la raison imparticipable et universelle; elle présente des formes beaucoup plus nombreuses que celle-ci, mais elle diffère de la raison particulière, parce qu'elle est plus universelle. C'est à celles-ci que sont analogues nos personnages : celui-ci, à l'un être; celui-là au diacosme vital; l'autre au diacosme intellectuel, et l'un a rapport à la raison universelle et imparticipable; [2] l'autre à la raison universelle et participable; l'autre à la raison particulière.

§ 39. « Je comprends, dit Socrate, mon cher Parménide, que notre Zénon veut montrer [3] l'affection intime qu'il a pour toi, par toutes sortes de moyens, et aussi par son ouvrage; car il dit en quelque sorte les mêmes choses que toi ; mais en modifiant la méthode, il essaie de nous tromper, comme s'il soutenait quelque opinion différente [4]. »

Encore ici il faut examiner l'ordre de l'ascension, comment Socrate s'étant, autant que possible, rapproché de Zénon, passe la parole à Parménide et se rattache à lui, par l'intermédiaire de Zénon, en donnant pour raison apparente de ce rapprochement, de ce contact, Zénon même : car c'est là

1 T. IV. 108. Col. 699.

2 La raison imparticipable est celle qui n'est pas cosubsistante avec l'âme, mais en est séparée et lui est supérieure, comme l'âme imparticipable est celle qui ne cosubsiste pas avec le corps.

3 Stallbaum entend ὡχειῶσθαι, par : id agere ut *sibi* conciliaverit benevolentiam tuam... Il me semble que les rapports d'amitié sont déjà établis, et que le parfait ὡχειῶσθαι a précisément cette signification.

4 *Parm.*, 127. c. 128. a.

évidemment le sens métaphorique qu'ont tiré de ce passage les Théologiens. Ne voyons nous pas chez eux que les choses troisièmes sont rattachées aux premières. mais par l'intermédiaire des moyennes[1] et par les moyennes elles-mêmes [2] ? car c'est d'elles qu'elles reçoivent la puissance qui les rend capables de concevoir les premières. Et il ne dit pas seulement que c'est par le plus imparfait et ce qui lui est plus proche par contiguité, qu'elles se rattachent au plus parfait, mais encore qu'avant tout, il veut voir leur union; car c'est ainsi que la raison voit comme une seule chose, ὡς ἕν. et la vie et l'être, et que s'unissant elle-même à la vie, et voyant l'union de la vie à l'être, elle se lie et s'unit ainsi elle-même aussi à l'être; et c'est encore ainsi que toute raison particulière, voyant l'union parfaitement une de la raison participable avec la raison imparticipable, se retourne, par l'intermédiaire de l'une vers l'autre, et on voit clairement laquelle est l'intermédiaire et laquelle est le but de la conversion. Comment donc en voit-il l'union? D'abord, par toutes les autres circonstances de sa vie; car Zénon était, comme il a été dit plus haut, l'objet de l'amour, παιδικά, de Parménide. Ensuite par l'intermédiaire des études philosophiques [3]; car la ressemblance doit commencer par la vie, et se compléter par les doctrines, et comme il est rationnel c'est par les deux qu'il fonde le lien d'amitié de ces personnages. Car les puissances des âmes sont de deux espèces : les unes sont vitales, les autres gnostiques; et il est possible, lorsqu'il y a conformité d'opinions, qu'il n'y ait pas conformité de vie, et lorsqu'il y a conformité de vie, qu'il n'y ait pas conformité d'opinions : mais chez les gens qui possèdent la science, nécessairement la ressemblance est fondée sur ces deux conditions. L'identité d'une seule et même vie amène les liens de commune affection, et l'accord des opinions relatives à la connaissance amène la communauté dans la préfé-

1 T. IV. 109. Col. 700.

2 διὰ τῶν μέσων καὶ δι' αὐτὰ τὰ μέσα. La nuance entre le sens de διά avec le génitif et de διά avec l'accusatif est délicate, mais réelle. Avec le génitif, il signifie un rapport de transition : il faut passer par les moyennes pour arriver aux premières ; avec l'accusatif et signifie la cause efficiente, comme ἕνεκα. Les moyennes sont cause que les troisièmes se rattachent et s'unissent aux premières.

3 La communauté des doctrines, des pensées, διὰ τῶν λόγων

rence des doctrines. C'est pour cela que Socrate fait l'éloge de ces personnages à ces deux points de vue [1]. Ainsi donc l'identité des opinions et l'union dans la vie conviennent surtout aux Dieux [2], dont ces personnages sont les images et c'est la raison seule qui voit l'union qui là haut est cachée et se dérobe. C'est pourquoi Socrate dit que Zénon trompe tout le monde, en prétendant qu'il ne dit pas la même chose (que Parménide), mais que lui, voit bien l'identité de leurs idées. Et il est certain que cela s'appliquerait bien aux jeunes gens, s'ils veulent venir en aide à leurs anciens, de prendre une méthode différente pour soutenir la même doctrine. Car de même que dans les *Lois* il dit lui-même qu'il faut que les poètes, dans leurs poèmes gardent toujours les *mesures* qui communiquent la vertu aux âmes, et modifient seulement les harmonies et les rythmes [3],

« Car les hommes aiment beaucoup mieux le chant qui est le plus nouveau à leurs oreilles [4] » dit le poème,

De même il est nécessaire que nos personnages adoptent pour leurs discours un plan et une économie différents, afin d'obvier à la critique malveillante de leurs rivaux, sans porter atteinte à la vérité des doctrines. C'est donc pour cela que, tandis que Parménide démontre l'Être un, Zénon, lui, prouve que les plusieurs ne sont pas, en avançant d'autres raisons sans doute, mais la première tirée des conséquences, à savoir de choses contradictoires les unes aux autres, que le même est égal et inégal. Parménide est demeuré au point de vue de la dialectique intellectuelle [5], employant, selon sa méthode

1 T. IV. 110. Col. 701.

2 Peut-être vaudrait-il mieux lire avec A. B. D. θείοις au lieu de θεοῖς.

3 τὰ μέτρα τῆς ἀρετῆς τὰ τῶν ψυχῶν ἐνεργητικά. Le mot μέτρα semble s'opposer aux *harmonies* et aux *rythmes*, et Proclus paraît vouloir dire que les poètes peuvent varier les mélodies et les rythmes selon lesquels leurs vers étaient chantés, mais non ces vers eux-mêmes, expressions d'idées morales et des *règles* de la vertu. On ne trouve rien de cela dans *les Lois*, et bien au contraire : dans le livre VII. 812 b. consacré à l'éducation de la jeunesse, Platon dit qu'en passant entre les mains des citharistes, il faut se rappeler que l'on doit leur imposer la règle, que cet art même a pour fin l'éducation sous toutes ses formes : τῆς τε διδασκαλίας ἅμα καὶ πάσης τῆς περὶ τὰ τοιαῦτα παιδεύσεως, et il n'est là nullement question de leur permettre de varier les harmonies et les rythmes.

4 *Odyss.*, I. 351. 352.

5 T. IV. III. Col. 701.

habituelle, des notions intellectuelles. Zénon soutient la thèse de l'un être par un procédé plutôt logique, selon une dialectique en quelque façon inférieure, qui se propose de connaître:

1° Quelles sont celles des hypothèses qui se détruisent elles-mêmes, comme celle qui pose : aucune proposition n'est vraie, toute conception est fausse ;

2° Quelles sont celles qui sont détruites par d'autres hypothèses ; ainsi par exemple, celle qui est tirée des conséquences, ou de ce que la conséquence n'est pas d'accord avec les prémisses données, comme le géomètre détruit telle ou telle proposition, parce qu'elle n'est pas d'accord avec les principes, et de ce que les principes sont détruits par la conséquence ;

3° Quelles sont celles qui sont détruites par le fait qu'il en résulte des choses contradictoires, par ex. : que le même est semblable et dissemblable ;

4° Quelles sont celles qui sont détruites seulement par l'une des deux conséquences, par exemple : que cheval et homme c'est le même. Tel est le procédé dialectique que Zénon emploie pour ses arguments, à savoir, la combinaison des propositions, les conséquences et les contradictions. Parménide emploie la raison seule pour faire voir l'union même de l'être, c'est-à dire la dialectique rationnelle, qui se fonde uniquement sur des idées simples. C'est pourquoi l'un procède par des raisonnements longs et développés, l'autre s'attache uniquement et toujours au concept intellectuel des êtres. Il est donc naturel que Socrate dise qu'en quelque manière ils disent tous deux les mêmes choses, mais qu'ils le font sans en avoir conscience. Et en effet, l'unité, dans les Dieux, est inexprimable ; les choses inférieures peuvent difficilement la saisir ; et dans les hommes de bien, la conformité de leur pensée se dérobe à ceux qui ne les connaissent pas parfaitement. Le fait[1] de l'amitié qui les unit a une grande affinité avec la vie pythagoricienne (car ceux-ci faisaient de l'amitié le but de leur propre vie, et ils ramenaient tout à elle) et avec tout le sujet du dialogue. Car l'union, la communauté, chez tous les

1 T. IV. 112. Col. 702.

êtres, vient de l'un ; les choses du degré inférieur s'unifiant toujours à celles qui les précèdent, les êtres étant coordonnés autour de leurs propres hénades, et celles-ci autour de l'un.

§ 39. « Car toi, dans tes poèmes, tu nous as dit que le Tout est un, et tu fournis de cette proposition des preuves belles et fortes, et lui, de son côté, soutient que les plusieurs ne sont pas, et en donne des preuves très nombreuses et très développées. Comme l'un de vous affirme l'un, que l'autre nie les plusieurs, et qu'ainsi chacun de vous s'exprime de telle sorte que vous ne paraissez rien dire d'identique, quoique vous disiez à peu près la même chose, ce que vous dites dépasse notre intelligence à nous autres[1]. »

Il est plus sûr de dire simplement que l'être est un[2] et plusieurs : car tout ce qui est après l'un contient déjà par cela même une manifestation de pluralité ; mais tantôt sa pluralité se dérobe [3] et a l'apparence de l'un ; tantôt elle se manifeste avec éclat ; tantôt elle a déjà procédé, et sa procession a pris des formes diverses et nombreuses, et cette diversité n'a pas le même caractère en toutes choses. Mais puisque en toutes choses, la monade est antérieure à la pluralité, il faut que tous les êtres se rattachent à leur propre monade. Car même dans les choses corporelles, le tout précède les parties, parce qu'il embrasse toutes les choses qui, dans le monde, sont divisées, tandis que lui-même forme un continu et est un tout ; dans les choses de la nature, la nature unique et universelle précède les natures plusieurs ; c'est pour cela que les natures particulières, qui sont contraires les unes aux autres, sont souvent cependant, par l'influence de la nature universelle, ramenées à l'union et à la sympathie ; dans les âmes, la monade des âmes est au rang le plus élevé des âmes plusieurs, et toutes, se portent autour d'elle comme autour d'un centre, les unes, les divines, en première ligne, les autres qui sont leurs satellites, en deuxième ligne ; les satellites de ces dernières, au troisième rang, comme Socrate nous l'apprend

1 *Parm.*, 128. a. b.
2 Stallbaum omet le mot ἕν.
3 T. IV. 113. Col. 703.

dans le *Phèdre*[1] ; dans les raisons également, la raison une et unique, universelle, imparticipable, apparait en première ligne, séparée de celles qui sont à l'état unifié; elle engendre après elle toute la pluralité intellectuelle et toute la substance indivisible. Il faut donc qu'avant tous les êtres, il y ait la monade de l'être par laquelle toutes les choses, en tant qu'êtres, sont coordonnées les unes avec les autres, raisons, âmes, natures, corps et tout ce qui, sous un rapport quelconque, est être. Il faut en effet poser que l'un possède la cause éminente et séparée de l'union, mais en tant que chaque un individuel est fait un par cette cause[2]. Mais en tant qu'ils sont êtres, nous demandons quelle monade ils ont reçue, capable de les contenir dans leur ensemble, et de les faire uns; car tout nombre est suspendu à sa monade propre, à la monade qui est du même rang que lui, σύστοιχον, de laquelle il tient le nom qui le désigne, sans lui être synonyme, sans non plus être ainsi désigné par le hasard et au petit bonheur[3], mais comme venant d'un et aboutissant à un, de sorte que les êtres viennent d'une seule et même monade et sont dits éminemment *être* étant, ὄν, et que c'est par elle que, dans leur ordre propre, ils sont et sont nommés êtres. C'est par elle que tous les êtres sont sympathiques les uns aux autres, et sont les mêmes en quelque sorte, en tant qu'ils viennent de l'un être. C'est en envisageant cette union de tous les êtres, que Parménide a voulu nommer un, le tout, dans le sens le plus propre et éminent, c'est-à dire tout ce qui a été unifié à l'un et purement le tout[4]. Car toutes les choses, en tant qu'elles participent de l'un être sont en quelque sorte les mêmes les unes que les autres, et sont un[5]. Zénon a bien aussi en vue le même fondement[6], la même source des êtres; c'est

1 « *Phèdre*, 247. « Il est suivi de l'armée des Dieux et des Démons. »

2 T. IV. 114. Col. 703.

3 οὔτε εἰκῇ καὶ ὡς ἔτυχεν.

4 ἁπλῶς, dans toute la compréhension du terme, sans addition ni réserve.

5 Les manuscrits donnent τὰ αὐτὰ πώς ἐστιν ἐν ἀλλήλοις Cousin imprime τὰ αὐτὰ... ἀλλήλοις καὶ ἕν, d'après la traduction de Gogava : sunt aliquo modo idem et unum. On pourrait se borner à supprimer ἐν ; car rien ne rend nécessaire καὶ ἕν.

6 ἑστία. Un manuscrit donne αἰτία ; mais on retrouve un peu plus loin, Col. 708 l. 26 (Cous.) les mêmes métaphores unies ensemble : ἡ πηγὴ τοῦ ὄντος καὶ ἡ ἑστία.

bien là ce qu'il envisage dans les raisonnements si étendus qu'il développe : mais néanmoins, il n'a pas posé directement l'un être ; ce n'est pas l'objet essentiel des démonstrations de son ouvrage ; c'est pour ainsi dire une initiation préliminaire à la doctrine de son maître qu'il écrit, en se bornant à supprimer les plusieurs ; mais toutefois en posant le non plusieurs, nécessairement il amène la recherche à l'un[1]. Ainsi donc encore une fois, ils disent *à peu près* la même chose : et le *à peu près* est très exact ; car l'un s'est exprimé dans un poème, l'autre en prose ; l'un procède par la position de la thèse en question, l'autre par la suppression du contraire, l'un selon la première dialectique, la dialectique supérieure, qui démontre les êtres simplement par leurs concepts, l'autre selon la deuxième, dont la méthode est de combiner les arguments. L'un est comme la raison ; car c'est à la raison de percevoir l'être, puisque l'être au sens éminent est l'intelligible de la raison au sens éminent ; l'autre est comme la science[2], dont la fonction est de considérer en même temps les contraires, de discerner celui qui est vrai, de réfuter celui qui est faux. L'un fournit des preuves *belles et bonnes*, καλῶς τε καὶ εὖ ; car nécessairement celui qui est poussé vers l'être en soi, l'être réellement être, doit avoir l'âme pleine de la *beauté* et de la *bonté* qui se trouvent là-haut, et c'est là ce que signifient les mots : *belles et bonnes* ; car il procède en déroulant longuement les arguments, en les composant, en les divisant, en déployant et pour ainsi dire en étalant la conception une et synthétisée de son chef d'École. Nous avons donc eu raison, un peu plus haut en traçant les caractères de nos personnages, de dire que Parménide était d'aspect *beau et bon* ;[3] que Zénon était de grande taille et avait quarante ans d'âge, puisque ce sont là des symboles de leur genre de parler ; car ce qu'il a dit là : *beau et bon*, il le transforme en *belles et bonnes raisons* ; ce qu'il a dit là : *de grande taille*, il le modifie en *très étendus* (arguments). Platon, pour

1 T. IV. 115. Col. 704.

2 Qui va de Un et à Un ἀφ'ἑνὸς καὶ πρὸς ἕν : ce qui dépend d'un seul et même principe et tend à une seule et même fin.

3 T. IV. 116. Col. 705.

ainsi dire, nous criant par là que tout, chez les Dieux, est en parfait accord, en parfaite harmonie, le genre de vie, les discours, les formes apparentes. Car chacun d'eux imite le tout, et dans le tout, les choses apparentes et les images des non apparentes, et il n'est rien en eux qui ne porte l'image et le symbole des intelligibles. Naturellement l union de ces hommes divins échappe à la multitude; car d'abord leurs discours traitent de sujets profondément cachés et inaccessibles à la multitude; ils imitent le Dieu Pythien qui répond à ceux qui le viennent consulter par des oracles d'un sens oblique[1]. Ensuite le mode d'enseignement, qui diffère chez eux, est comme un voile qui couvre leur accord et leur union internes, et cela encore est l'image de choses divines; car si l'on considérait le caractère divisé des espèces engagées dans la matière, leurs divisions, leurs masses, leur lutte les unes contre les autres, on pourrait croire que les espèces divines elles-mêmes ont une sorte de séparation, de division semblable, mais invisible. Il appartient donc à une âme plus élevée et plus intellectuelle de voir comment la substance indivisible crée la divisible[2] et comment des choses inséparables ont procédé toutes ces séparations; les yeux du vulgaire n'ont pas reçu de la nature la force de contempler l'union divine; car si l'on regarde les *lots*[3] des Dieux et les Dieux par qui ils sont participés, en voyant ici le soleil, là la lune, là la terre, on croira nécessairement, à moins de posséder à l'égard des choses divines une grande puissance d intelligence, que les Dieux eux-mêmes sont séparés de la même manière : mais cela n'est pas; car les Dieux, sans être séparés, président et gouvernent les choses séparées, et en restant dans l'unité, les choses pluriflées. De même donc que dans les Dieux l'union est invisible et incompréhensible, de même, dans ces personnages divins, Socrate nous dit que l'union, l'identité des pensées est au-delà *de l'intelligence des autres*[4]. Mais écoute ce que Zénon répond à cela :

1 λόξων, d'où le nom de Λοξίας donné à Apollon.
2 T. IV. 117. Col. 706.
3 Les fonctions, les parties du tout qu'ils ont reçues en partage.
4 Du reste des hommes.

§ 39. « Oui, Socrate, répondit Zénon;[1] mais tu n'as pas compris complètement le sens vrai de mon ouvrage. »

Ni la pluralité n'est nulle part étrangère à la coordination de l'un, et comme séparée d'elle-même, ni l'un n'est stérile et privé de la pluralité qui lui convient; mais celui-ci préside aux deuxièmes monades, et la pluralité possède l'union qui lui appartient. Car toutes les pluralités, et les intelligibles et les intellectuelles et toutes celles qui sont dans le monde ou au-dessus du monde, sont suspendues à leurs monades propres et coordonnées les unes aux autres[2]; à leur tour, les monades sont suspendues à une seule monade, afin que la pluralité des monades ne soit pas séparée et distraite d'elle même, et ne soit qu'une pluralité privée de l'union. Car il n'était pas juste[3] que les causes, qui font les autres choses unes, fussent elles mêmes comme arrachées les unes des autres; et il n'était pas juste que les causes qui créent les vies fussent sans vie, ni celles qui créent les raisons, fussent sans raison, ni celles qui créent la beauté, sans beauté: mais il était juste qu'elles eussent ou la vie ou la raison ou la beauté ou quelqu'autre attribut divin et supérieur. De sorte qu'il était *nécessaire*[4] que les monades qui créent l'union des autres choses possédassent, elles aussi, l'union les unes avec les autres et même quelque chose de plus puissant que l'union. Or il n'y a rien de plus divin que l'union, sauf l'un même. Mais si l'un est avant elles, il est nécessaire qu'elles soient unifiées; car ce qui participe de l'un est unifié; si elles sont unifiées, d'où leur vient l union ? Elle ne peut venir d'autre part que

1 128 b. Le texte dans Proclus, comme dans Platon est σὺ δ'οὖν. Heindorf proposait de lire γοῦν, qui me paraît mieux répondre à la suite des idées. Stallbaum le conserve, mais en traduisant δὲ οὖν par *verum tamen*.

2 T. IV. 118. Col. 706.

3 οὐ γὰρ ἦν θέμις. La loi de l'évolution est une loi fatale ; et ce n'est que par une contradiction, née du fond même de la raison humaine, que l'idée de la justice, qui implique l'idée de liberté, intervient, pour expliquer l'origine et la nature des choses, dans un système où elle n'a logiquement, et ne peut avoir aucune place. Thémis, fille d'Uranus et de Gè, épouse de Zeus, auprès duquel elle siège avec Dikè, comme la déesse protectrice du droit est souvent qualifiée d'εὔβουλος.

4 ἀναγκαῖον. Voilà le vrai principe du système.

de l'un. Il faut donc que la pluralité des *hénades*[1] vienne de l'un ; que les pluralités viennent des hénades, que les pluralités, les premières aussi bien que celles qui les suivent, soient pluriflées plus que celles qui les précèdent, et que cependant toute pluralité ait une double hénade, l'une coordonnée, l'autre détachée et supérieure. Car tu peux voir cela d'abord, dans les espèces : par exemple, comment l'homme est double, l'un élevé au-dessus et séparé, l'autre participé ; et comment le beau est double, l'un avant les plusieurs, l'autre dans les plusieurs, et comment l'égal, le juste (est double). Le soleil donc et la lune, et chacune des autres espèces naturelles sont[2], l'une dans une autre, l'autre en soi-même; car les choses qui sont dans les autres, qui sont communes et participées, doivent avoir avant elles l'être d'elles-mêmes, et en un mot l'imparticipable. Et inversement l'espèce détachée et qui est par soi-même, comme étant cause des plusieurs, doit unir et lier ensemble la pluralité. Ainsi le lien des plusieurs, c'est ce qu'il y a en eux de commun, et c'est par là que autre est l'homme en soi, autre celui qui est dans les individus, que celui-là est éternel, et celui-ci sous un rapport mortel, sous un autre, non mortel ; que l'un est intelligible, l'autre sensible. Ainsi donc, de même que chacune des espèces est double, de même chacun des touts est double; car les espèces sont les parties d'une certaine totalité, et autre est le tout imparticipable, autre le participable; autre est l'âme imparticipable, autre l'âme participable, l'une liant ensemble la pluralité des âmes, l'autre engendrant leur pluralité; autre est la raison imparticipable, autre la participable, l'une produisant la pluralité intellectuelle, l'autre la maintenant dans un ensemble continu. L'être donc aussi est autre, en tant qu'imparticipable : c'est de lui que viennent tous les êtres et le nombre des êtres ; autre l'être participable[3] ; celui-là s'enlevant au-dessus et avant les êtres : celui ci participé par les êtres. Il faut donc, en tout ordre de choses, concevoir comme

1 Il semble que malgré tous ses efforts pour les distinguer, Proclus lui-même confonde les *hénades* et les *monades*.

2 T. IV. 119. Col. 707.

3 Les manuscrits ajoutent tous καὶ ἓν qui ne se comprend pas.

autre l'hénade détachée et élevée, et autre l'hénade accompagnée de la pluralité ; ensuite et de même, la pluralité en soi et qui ne participe pas d'une hénade propre. non pas qu'il y ait quelque chose de tel parmi les êtres[1], mais parce qu'il est[2] nécessaire de se mettre dans l'esprit cette idée, pour le moment, à cause de l'opinion de Zénon. Car Parménide a considéré l'être en soi, comme il a été dit plus haut, l'être détaché et élevé au-dessus de tous, le plus haut placé dans l'ordre des êtres, celui dans lequel s'est manifesté le plus éminemment l'être, mais sans ignorer la pluralité des intelligibles. Car c'est lui qui a dit :[3]

« *Car l'être est proche et contigu de l'être.* »

et encore :

« *Il m'est indifférent par où je commencerai;* »

car j'y reviendrai encore une fois. » Et ailleurs :

« *A partir du milieu, à égale distance*[4]. »

Par tous ces traits, il prouve qu'il pose une pluralité d'intelligibles, qu'il institue en eux un ordre des premiers, des moyens et des derniers, et en même temps leur parfaite union: il n'ignore donc pas la pluralité des êtres, mais il voit que toute cette pluralité a procédé de l'un être. Car c'est là la source, le *foyer*, l'être caché et secret, duquel et autour duquel les êtres ont reçu l'union. Car de même que le très di-

1 La pluralité en soi n'a pas d'être objectif : c'est une pure idée.

2 T. IV. 120. Col. 708.

3 Ces trois fragments de Parménide v. v 41-80-103. ont été rétablis par Cousin (in-4°) comme les a restitues Karsten. Celui-ci est d'avis que les deux vers, 41, 42 signifient que Parménide hésite sur la question de savoir s'il commencera son traité de l'Être par l'Être vrai (ἡ ἀλήθεια) ou par l'Être apparent (ἡ δόξα), ou encore s'il commencera par la question de l'être ou par celle du non être : utrum *esse an non esse* sit statuendum. Puis il cite l'interprétation de Proclus, qu'il appelle : « *sagacissimus verborum interpres*, et dans laquelle il voit un exemple de l'art : « qua usi sint Platonici in interpretandis veterum scriptis, qua effecerunt ut in omnibus tam poetarum quam philosophorum libris, ubique suæ doctrinæ vestigia reperirent, et suas adeo rationes, tanquam totius antiquitatis consensu firmatas et probatas celebrarent. »

4 ἰσοπαλές d'après les anciens grammairiens, (ad Hesych , t. II. c. 75. 76) vient de πάλος et signifie ἴσος ἐν κλήρῳ, puis en général ἴσος. Philopon (*ad Phys.* III. m. p. 12.) μεσσόθεν εἶναί φησι ἰσοπαλές, τουτέστιν ἴσον ἐκ τοῦ μέσου πανταχόθεν ἀπέχον, Conf. Plat., *Tim.*, 33 b. et Timée de Locres, p. 548 ed. Gale.

vin Platon lui-même a reconnu une pluralité d'animaux intelligibles, et pose autour de l'*autozôon*[1] l'union de tous la circonférence qui les embrasse et qui échappe à notre intelligence à tous, posant cet *autozôon* comme étant monadique et monogène, mais ne va pas, parce qu'il est monogène, supprimer la pluralité des animaux intelligibles, pas plus qu'il ne va, en soutenant cette pluralité, nier l'existence de ce qui précède cette pluralité ; — de même Parménide sait que c'est de l'un être que procède la pluralité intelligible, qu'avant les êtres plusieurs, a son fondement l'être un, autour duquel la pluralité des intelligibles possède l'union. Il s'en faut donc de beaucoup que le mot : « en tout, παντταχοῦ, » renverse la pluralité par la position de l'un être, puisque dans ce même passage il affirme la pluralité des êtres[2] ; mais en donnant aux plusieurs, n'importe comment, l'être, dépendant de l'un être, il s'est, avec raison, contenté de cette cause, et par là, a appelé un l'être. Et qu'il faut que l'un être soit avant la pluralité, on peut le conclure par un procédé[3] logique, que voici : l'être est dit de tous les êtres ou homonymement ou synonymement ou comme dépendant d'*un* et tendant à *un*[4]. Mais il est impossible qu'il soit dit homonymement, puisque nous disons celui-ci *plus être*, celui-là *moins* ; or il n'y a pas de plus ni de moins dans les homonymes ; si l'un être est dit synonymement de tous les êtres, ou comme dépendant d'*un*, et tendant à *un*, il y a nécessairement quelqu'être avant les êtres plusieurs. On peut le conclure aussi par une seconde méthode d'un caractère plus physique ; c'est celle qu'emploie l'Étranger d'Élée dans le *Sophiste*[5], dans sa discussion contre ceux qui soutiennent la pluralité des êtres. Car nécessairement[6] si les êtres sont plusieurs, en tant que plusieurs, ils seront différents les uns des autres, et en tant qu'êtres, ils se-

1 T. IV. 121. Col. 708.

2 Karsten. *Parmenides*, p. 76. « Ista interpretatio profecto tam ingeniosa est tamque subtilis, ut Neoplatonico pæne acumine opus sit ad eam intelligendam et explicandam. »

3 ἔφοδος.

4 Voir Damasc., tr. Fr. t. I. p. 5, n. I.

5 P. 243. B. « Lorsque l'un d'eux vient nous dire que les *plusieurs*, soit un et deux, ou *sont*, ou *sont devenus*, ou *deviennent* » etc...

6 T. IV. 122. Col. 709.

ront les mêmes : ce qui nécessairement vient à eux tous d'une certaine autre chose, ou d'un certain un d'entre eux aux autres ; mais si cette propriété vient d'un d'eux aux autres, celui-là sera éminemment l'être, et les autres ne participeront de l'être que par son intermédiaire; d'un autre côté, si elle leur vient d'un autre, c'est cet autre, existant avant eux tous, qui leur a donné à tous la participation de l'être. — On peut encore obtenir la même conclusion par un troisième principe différent, que voici : tout ce qui est participé étant dans d'autres qui sont participants, tient nécessairement de l'imparticipable son passage à l'être; car celui-ci est plurifié avec les substrats de chacun desquels il est devenu l'être, et il communique sa propre substance aux hypostases des participants : car les choses pures et sans mélange, existantes par elles-mêmes, et purement, sont constituées avant les choses particulières et qui sont dans d'autres[1].

Si tout cela est vrai, il est nécessaire qu'avant les plusieurs êtres, préexiste l'un être, duquel l'être, qui est dans les plusieurs, tire son hypostase, et qui est participé par eux ; et de même que le participant et le participé étant, il est nécessaire qu'à tous les deux préexiste l'imparticipable, de même il est nécessaire que le participé soit au milieu de l'imparticipable et des participants ; car comment les participants seraient ils ce qu'ils sont dits, s'il n'y avait aucun participé et si ce participé n'était pas en eux. Donc il n'y a pas seulement le participé par les plusieurs êtres [2], mais avant lui, il y a l'imparticipable ; et il n'y a pas seulement l'imparticipable, mais après lui, il y a le participé et ce qui est placé dans les plusieurs êtres. Ainsi donc, Parménide, comme je l'ai dit déja plusieurs fois, voyant cette monade de l'être séparée et élevée au-dessus de la pluralité des êtres, a appelé à cause de cela un l'être, en séparant de lui la pluralité des choses qui en procèdent ; tandis que le grand nombre, se plaçant à un point de vue contraire à lui, ne considérant que les plusieurs disséminés de tous côtés, ont cherché à ridiculiser son raisonnement, citant comme

1 Locus vexatus.
2 T. IV. 123. Col. 710.

témoignages, les morceaux de bois, les pierres, les animaux et les plantes individuellement pris [1], et les principes les plus contraires les uns aux autres, le chaud, le froid, le blanc, le noir, le sec, l'humide [2]. Car il n'ont pas vu comment ces choses sont un ; ils n'ont envisagé que leur distinction et leur pluralité, dépourvues de l'un et ont déchiré à belles dents celui qui professa leur union ; car le grand nombre des hommes, qui sont des individus, aiment la pluralité : mais celui qui est un, est en rapport d'affinité avec l'hénade des êtres. Or Zénon ne voulait pas soutenir directement la thèse de Parménide ; mais il a réfuté l'opinion du grand nombre, qui ne voit que les plusieurs et les choses à l'état disséminé, et en réfutant cette théorie, il les ramène à l'un qui est dans les plusieurs, montrant, que, s'ils séparent les plusieurs de l'un, il en résultera pour leur système de nombreuses absurdités, et que s'ils appellent plusieurs les choses qui participent de l'un être qui est en elles, ils approuveront le système de Parménide, qui pose l'un être séparé des choses, parce que ce participable n'obtient son hypostase que de l'imparticipable, et le coordonné de l'un, détaché et séparé [3] : car c'est là ce qui sépare le grand nombre de Parménide, à savoir, de ne pas voir ce terme moyen, je veux dire l'un qui est dans les plusieurs êtres. Cette médianité, qu'on voit dans les plusieurs, suffit pour nous convaincre combien est vraie la doctrine de Parménide : car les choses participées sont au-dessous des imparticipables, comme nous l'avons dit, et les êtres qui sont dans les autres, sont au-dessous de ceux qui subsistent en eux-mêmes. Et c'est ainsi que Socrate nous a habitués à remonter, dans l'hypothèse des Idées, des choses qui sont dans les plusieurs aux causes premières des plusieurs qui sont avant ces plusieurs, et des communautés qui sont en eux.

1 *Soph.*, 246. a. « Les uns (des philosophes qui cherchent à définir l'être ou les êtres) attirent et arrachent toutes choses du ciel et de l'invisible et les amènent sur la terre, empoignant véritablement de leurs mains les rochers et les chênes; car c'est en touchant toutes ces sortes de choses qu'ils veulent prouver que cela seulement est, qui offre une résistance et permet un contact. »

2 *Soph.*, 243. D. « Ce sont ceux qui posent plusieurs principes ou éléments des choses, tels que le chaud et le froid, et les disent ; *être*, εἶναι ».

3 T. IV. 124. Col. 710.

Ainsi donc le grand nombre repoussant l'opinion de Parménide sont jetés dans l'infinité et la dispersion des êtres. Zénon réfutant un tel courant désordonné des choses [1], qui est dépourvu de toute raison, ramène le grand nombre à l'un dans les plusieurs, dont les plusieurs participent par contiguité et fait ainsi ressortir la pensée de Parménide.

Car des hénades, qui sont dans les plusieurs, nous remontons aux hénades séparées, de sorte que Socrate lui-même, lorsqu'il estime que Zénon a le même but que Parménide et dans sa vie et dans ses ouvrages, a parfaitement raison, et lorsqu'il estime que Zénon, par le *non plusieurs* dit la même chose que Parménide quand il dit l'*un*, a tort, car le *non plusieurs* de Zénon nous fait remonter à cet un, à l'un qui est dans les plusieurs, [2] mais non à celui qui est avant les plusieurs, de sorte que celui-ci a démontré l'un coordonné, celui-là l'un séparé. Le *non plusieurs* n'est donc pas identique à l'un en soi, mais à l'un dans les plusieurs ; car il montre qu'en supprimant celui-ci, le *plusieurs* est absurde. Aussi après avoir dit *non plusieurs* il ajoute celui-ci, par la suppression duquel il réfute l'hypothèse des plusieurs. Et ainsi Zénon a admirablement dit que Socrate n'a pas complètement compris le sens vrai de son ouvrage ; mais tous ceux qui, en envoyant *se pendre* [3] l'argument de Socrate, viennent nous *apporter comme preuve* la dyade qui est non plusieurs et non un, sont véritablement *en démence* [4] ; car partout la dyade est le principe et la mère de la pluralité, dans les Dieux, dans les raisons, dans les âmes, dans les natures. La cause de la pluralité, c'est en quelque sorte la pluralité même selon la cause, de même que l'un, cet un qui est cause de l'union, est l'un selon la cause.

En un mot la dyade est ce qu'elle est dite, dyade [5], mais abandonnée de l'un, elle n'est plus. Car tout ce qui est après l'un est participant de l'un, de sorte que la dyade elle-même

1 φορά.
2 T. IV. 125. Col. 711.
3 En l'envoyant au diable.
4 Jeu de mots sur le double sens de παραφέρω et παραφέρομαι.
5 Il semble qu'il faudrait ajouter : *parce qu'elle participe de l'un.*

est en quelque manière aussi un, et par conséquent la dyade est à la fois hénade et pluralité : hénade comme participant de l'un, pluralité comme cause de la pluralité. Les autres ne la disent ni pluralité ni un ; mais nous, nous la disons un et pluralité, et nous disons que sa pluralité a la forme de l'un, ἑνοειδές, et est l'un générateur de deux.

§ 40. « Et cependant [1], comme les chiens [2] de la Laconie, tu cours bien après et tu suis bien la piste de ce qui a été dit : [3] »

Socrate dans la *République*, en parlant du chien, a jugé bon d'appeler philosophe cet animal [4]. Il ajoute ici : de *Laconie*, épithète qui lui fournit l'idée de : habile à la chasse [5], qui est le symbole de la chasse de l'être. Tel est aussi le mot : ἰχνεύειν, être sur la piste, en suivant l'ouvrage écrit, puisque l'écriture est pour ainsi dire la trace de la pensée de celui qui parle : c'est la suivre et la poursuivre, aller à la chasse de la vraie pensée de celui qui parle. Le mot μεταθεῖς, *tu cours* après, est particulièrement propre à exprimer la sagacité fine de celui qui réfléchit, et la découverte de la science. De tout cela, il apparaît évident que Zénon reconnait la perspicacité et le beau génie naturel de Socrate, l'encourage, et lorsqu'il le voit s'écarter du vrai, l'y ramène. Et tu vois combien toutes ces choses sont en rapport intime avec leurs paradigmes. Car Parménide demeure attaché à l'un séparé ; Zénon va jusqu'à l'un plusieurs ; Socrate ramène ces plusieurs mêmes à l'un de Parménide, parce que l'un, qui, dans chaque triade, est en relation intime avec la persistance, μονή, est premier ; celui qui est propre à la procession est deuxième, celui qui est propre à la conversion est troisième. Or la conversion [6] dé-

1 T. IV. 126. Col. 712.

2 αἱ σκύλακες. Comme κύων, ce nom est des deux genres : on dit également ὁ et ἡ σκύλαξ, ὁ et ἡ κύων.

3 *Parm.*, 128. C. Les deux mots : μεταθεῖν et ἰχνεύειν, quoique pour ainsi dire synonymes, sont joints ensemble dans maintes locutions, par ex. Xenoph., *Cyrop.*, IV. 9. et Julien, *Orat.*, VI. 187. B. αἱ ἐξιχνεύουσαι κύνες μεταθέουσι τὰ θήρια.

4 *Rep.*, II. 376. a. « Le naturel de cet animal paraît être la finesse, et est véritablement philosophique : τὸ πάθος αὐτοῦ τῆς φύσεως καὶ ὡς ἀληθῶς φιλόσοφον. »

5 Les chiens de cette région étaient renommés pour leur flair et leur vitesse, Virg., *Georg.*, III. v. 345... *amyclæum* que canem... Amyclée était une ville de Laconie.

6 T. IV. 127. Col. 712.

roule et décrit pour ainsi dire le cercle du commencement à la fin : c'est pourquoi Socrate avec le *non plusieurs* se porte à l'un de Parménide ; Zénon, gardant le milieu qui lui appartient en propre, d'un côté, rend hommage à la thèse de Parménide et de l'autre, complète l'opinion de Socrate : et il le montre par ce qu'il dit ensuite :

§ 41. « En effet d'abord il t'a échappé que mon ouvrage n'a pas du tout la haute pensée qui, d'après toi, en a inspiré la composition, et qui s'est dérobée aux yeux du public, à savoir qu'il se proposait un grand objet : tu n'en as relevé là qu'un des côtés accessoires et accidentels [1]. »

Les caractères de : *vraiment haute pensée, grand objet,— caché aux yeux du monde*, il les attribue au discours de Parménide, parce qu'il a en vue la chose même dont il doit traiter; car l'un être, séparé, est réellement quelque chose *de haut*, comme possédé par l'un, de *grand*, comme ayant une puissance incompréhensible, de *mystérieux*, comme se dérobant à la parole et à l'exposition, en tant qu'ayant sa demeure dans le sommet des choses. Ces caractères, le sujet les a éminemment ; le discours qui le traite les possède, quoique dans une mesure inférieure ; car il est élevé, et par là, *grand* ; il sort des conditions des discours populaires et les dépasse, et par-là il est *grave et digne*, de plus il est énigmatique [2] et par-là même, *mystérieux*. Ce sont là les caractères du discours de Parménide [3]; mais Zénon, comme le dit le père même du dialogue, n'a pas du tout la même *hauteur* de pensée que celui-là : car ce n'est que dans une mesure inférieure, qu'il possède lui aussi cette *haute gravité*, comme l'hénade, qui est le sujet de son traité, est au-dessous de l'hénade séparée. Ainsi, dit-il, il n'a pas la même grandeur, et il ne se propose pas le même

1 *Parm.*, 128. c. τῶν συμβεβηκότων. Aliquid eorum quæ casu et fortuito, non ex ipsa re necessario consequuntur. Hactenus igitur res te fallit, o Socrate, quod illud non ab adolescente contentioso putas scriptum esse, sed ab homine ætatis provectioris ambitioso.

2 Il dit autre chose que ce qu'il semble dire, comme les Oracles : Plat., *Symp.*, 192. D. ἡ ψυχὴ δήλη ἐστιν, ὃ οὐ δύναται εἰπεῖν, ἀλλὰ μαντεύεται ὃ βούλεται καὶ αἰνίττεται, tecte, seu involucro quodam verborum significat, divinat quasi et auguratur. Conf. Plat., *Apol., Socr.*, 21. B. Τί ποτε λέγει ὁ θεὸς καὶ τί ποτε αἰνίττεται·

3 T. IV. 128. Col. 713.

objet que Parménide ; car celui-ci tend à la plus haute des causes, même, ou si tu aimes mieux, à la cause la plus paternelle ; et, ajoute-t-il, il n'a pas été écrit, comme si l'auteur voulait absolument n'être pas compris du grand public : car il veut ramener ce grand public même de la pluralité divisée, aux hénades coordonnées aux pluralités. Par tout cela, il est évident que l'ouvrage de Zénon n'est pas aussi divin que celui de Parménide, ni assez profond, ni assez élevé pour faire remonter l'auditeur des plusieurs à l'un être séparé, mais qu'il expose et fait connaître cet un être, et que son objet direct et immédiat est d'imprimer un changement, qui, de la pluralité, amène à l'un être coordonné aux plusieurs. Et puisqu'il explique et développe aussi cet un être de Parménide, il a eu raison d'ajouter : *mais tu n'as relevé que quelqu'un de ses caractères accidentels*. Car, dit-il, je ne traite pas de cet un en soi, et ce n'est que par accident, occasionnellement, que cette hyparxis inaccessible aux plusieurs se découvre à ceux qui s'occupent de mon hypothèse [1]. C'est donc pour cela que Socrate avait l'habitude, comme nous l'avons dit un peu plus haut, de s'occuper des définitions des choses et de chercher : *qu'est-ce que* le juste, *qu'est-ce que* le beau, *qu'est-ce que* le saint. Car les définitions des choses comprises dans les choses individuelles ont quelque chose de commun avec les hénades participées. Ainsi donc en nous occupant de celles-ci, nous arrivons facilement aux causes séparées des choses communes, de sorte que, occasionnellement, ceux qui traitent de celles-ci s'élèvent facilement au-dessus d'elles. Car tout le monde peut prendre de là l'occasion de se demander : d'où viennent ces communautés elles-mêmes, d'où viennent les natures des universaux (car ce qui est dans cette chose, n'est pas aussi dans une autre) ; qu'est-ce qui a créé, dans chaque chose individuelle, le même ; de quel un y a-t il participation, de sorte qu'il voie, en continuant le cours de ses recherches, apparaître des *monades* existant par elles-mêmes. En voilà assez sur ce point. Et s'il est clair que dans le passage cité, puisque Zénon distingue la chose en soi, et la chose relative et

1 T. IV. 129. Col. 714.

par accident, il n'y a plus lieu de dire, « mais Parménide n'a pas encore vu cela » comme *on* l'a fait assez impertinemment[1].

§ 42. « La vérité, c'est que ce livre est destiné à venir en aide à l'argumentation de Parménide contre ceux qui tentent de le ridiculiser, en soutenant que si l'un est, il résulte de très nombreuses conséquences ridicules pour le système, et contradictoires au système lui-même[2] ».

Ce sont là les paroles d'une âme philosophe[3] ; ce sont là les déclarations d'un esprit qui est habitué à respecter ce qui est au-dessus de lui. Quelle candeur, il laisse voir là ! Quelle mesure de respect et d'hommage due à Parménide ne remplit il pas ! Car d'abord il appelle le poème de celui-ci une recherche dialectique, un discours, λόγον[4], tandis qu'il nomme sa propre leçon : *un livre*, γράμματα. Car le *discours* est un singulier ; le livre, τὰ γράμματα est au pluriel ; l'un contient les paradigmes, l'autre les images. Donc autant l'un est supérieur à la pluralité et le paradigme supérieur à l'image, autant il démontre par ces mots que le poème de Parménide est supérieur au traité de Zénon. Ensuite, il dit, que ceux qui s'attaquent à son maître ne réfutent pas son système, mais le tournent en ridicule, comme dans une comédie, ce qui est la dernière des méchancetés : car Socrate dans la *République* dit qu'à la fin, on devient

1 Ce quelqu'un, τις, c'est Aristote. Stallbaum se borne à renvoyer à Aristote, en général, sans désignation d'ouvrage. Cousin plus précis désigne la Métaphysique. (*Met.*, III. (B) c. 4. Mais c'est à Zénon qu'Aristote fait le reproche d'avoir dit que, si l'unité était indivisible, il n'y aurait absolument rien, κατὰ μὲν τὸ Ζήνωνος ἀξίωμα οὐθὲν ἂν εἴη, et c'est cette proposition qu'Aristote qualifie durement ; οὗτος θεωρεῖ φορτικῶς. Mais on ne voit pas que ce soit lui qui ait dit : ἀλλὰ τοῦτο Παρμενίδης οὔπω ἑώρα qui semble bien une citation amenée par les mots : ποῦ χώραν ἔχει λοιπὸν τὸ : Ἀλλὰ κ. τ. λ. La conséquence, que n'aurait pas encore admise Parménide, serait donc que, *il n'y a rien*, si l'un est indivisible Je ne vois qu'un passage qui rappelle le οὔπω ἑώρα de Proclus : c'est (*Met.*, 1. 5. 986. B. 27.) celui où Aristote dit : Παρμενίδης δὲ μᾶλλον βλέπων ἔοικέ που λέγειν. Mais il le préfère et le compare là non à Zénon, mais à Xénophane et à Mélissus dont il qualifie les conceptions de grossières, φορτικόν (*Phys.* 1. 2.) parce qu'il ne s'appuie pour la démonstration de son système que sur le raisonnement et le syllogisme.

2 Cousin lit : συμβαίνει πάσχειν τῷ λόγῳ καὶ ἐναντία ἑαυτῷ. Stallbaum sans donner de raison, lit ἐν τῷ λόγῳ et par suite αὐτῷ au lieu de ἑαυτῷ.

3 T. IV. 130, Col. 715.

4 Voir sur la différence de λόγος et de μῦθος, Procl., *in Tim* , (20. d.) ἄκουε δή... λόγου p 25. d. ὅ γε μὴν λόγος δηλοῖ τὴν ἀλήθειαν τῶν ῥηθησομένων · οὕτω γὰρ εἴρηται καὶ ἐν Γοργίᾳ τοῦ λόγου διαφέρειν ὁ μῦθος. Dans Aristote λόγοι signifie la recherche dialectique ; σκέψις, la recherche scientifique. Conf., le *Discours* sur la méthode de Descartes.

un auteur de comédies [1]. En effet en général les auteurs de comédies s'attaquent aux personnages les plus nobles et les plus illustres de leur temps soit généraux, soit philosophes, soit orateurs.

Ce passage montre donc ce qu'il y a de gravité, de supériorité dans les doctrines de Parménide ; mais même dans le *Philèbe* [2], il dit que le ridicule est quelque chose de bas, de laid, et témoigne d'une sorte d'impuissance. Ainsi donc la bassesse et l'impuissance comiques conviennent à ceux qui ne regardent que la pluralité, qui se sont complètement éloignés de l'un, et sont absolument entraînés de tous côtés par la division et par la séparation des êtres [3]. Et le mot : ridiculiser, κωμῳδεῖν, ne lui a pas suffi ; il a ajouté celui-ci « *qui tentent de...* multipliant ainsi leur impuissance, ce qui est parfaitement en rapport avec ceux dont les pensées sont accaparées par la pluralité. De sorte que si l'acte *de rendre ridicule* est le fait d'une âme impuissante, l'acte *de tenter* de ridiculiser, et d'échouer dans cette tentative, est comme une multiplication de cette impuissance et de cette erreur qui se

1 Plat., de *Rep.*, X. 606. c. Tout le passage auquel renvoie Proclus est altéré, et l'on a de la peine à en saisir le sens, en respectant le lien des idées Les interprétations que lui donnent les Allemands (Ast, Schneider, C. Fr. Hermann, Stallbaum), sont loin d'être satisfaisantes. Voici comment je l'entends : Nous rougirions, dans la vie réelle, de nous laisser aller à ces mollesses de cœur, à ces faiblesses d'âme, à cette pitié que nous applaudissons dans les représentations tragiques des grandes infortunes humaines. Il en est de même du ridicule : les plaisanteries qu'on rougirait d'exprimer en face des gens, on y applaudit quand on les entend dans une comédie, ou même dans un cercle privé, où personne ne se prive du plaisir d'un mot piquant, caustique et blessant, pour faire rire aux dépens d'autrui. Mais on ne s'aperçoit pas qu'à ce jeu, on finit par devenir sans s'en apercevoir d'un homme d'esprit, un homme médisant et calomniateur, un malfaiteur de profession, c'est-à-dire un auteur comique; car c'est là l'opinion de Platon à l'égard des κωμῳδοποιοί. La malice humaine est le vrai génie du poète comique. Pour rendre la phrase de Proclus plus intelligible, Cousin très judicieusement propose de la compléter avec le texte de Platon : καὶ (τὸν βουλόμενον γελωτοποιεῖν) τελευτῶντα κωμῳδοποιὸν γενέσθαι. Platon n'est pas tendre pour la Comédie.

2 *Phileb.*, 49. c. Proclus interprète très librement le passage d'ailleurs obscur auquel il renvoie. Platon dit là : que tous ceux qui ont d'eux-mêmes une opinion fausse, sont ou des gens qui possèdent une force et une puissance, ou des gens qui en sont dénués. Ceux qui sont faibles et ne peuvent châtier ceux qui les raillent, sont risibles et ridicules; ceux qui peuvent se venger de leurs critiques, sont des hommes énergiques et redoutables; car l'ignorance des puissants est redoutable et laide ; l'ignorance des impuissants les met dans la nature au rang des choses ridicules.

3 T. IV. 131. Col. 715.

manifeste à la fois dans l'intention volontaire et dans la conscience de la faute commise. Mais celui-ci rend un hommage respectueux à son chef ; il appelle son propre traité *une aide*, et il ajoute même une *sorte* d'aide, au système de Parménide, mais non pas à Parménide (car quel besoin avait celui ci d'une deuxième hypothèse [1] ? Le livre de Zénon n'est qu'un acheminement à une claire intelligence de son système).

Il s'exprime là comme celui qui dirait qu'il vient prêter son *appui* aux autels des Dieux, mais non aux Dieux eux-mêmes. Ensuite il ne dit pas ce mot sans le déterminer, comme nous l'avons dit, mais en y ajoutant : *une sorte* (d'aide) montrant par là que le système de Parménide se suffit à lui-même et se soutient par lui-même, qu'il possède, dans ses principes scientifiques, l'irréfutabilité, mais qu'il lui arrive quelques secours de l'écrit de Zénon, en ce sens que, par cet écrit, nous sommes guidés et amenés pas à pas, à l'intelligence de l'autre. C'est comme si tu disais que les petits mystères sont une sorte d'aide des grands [2], non pas que les grands soient imparfaits, mais même ceux-ci apparaissent plus parfaitement par l'intermédiaire des petits [3].

Et la vérité est que ce n'est pas au système de Parménide que l'écrit de Zénon sert, pour ainsi dire, d'aide : il sert d'aide à ceux qui abordent ce système et à ce grand public qu'il s'efforce de convaincre d'erreur. Car la réfutation est une sorte de cure médicale, un chemin qui mène au vrai : c'est à ceux-là que le livre de Zénon vient en aide, en purgeant le mouvement insensé qui les entraîne vers la pluralité dispersée. Ceci concerne les deux discours. Quant aux objections absurdes qu'on soulève, en raillant, contre le système de Parménide, elles sont bien connues de tous ceux qui sont initiés aux théories du péripatétisme, à savoir que *chien* et *homme* sont identiques, que *ciel* et terre et tout en un mot est un, sans exception ni réserve, que *blanc* et *noir*, *chaud* et *froid*, *lourd* et *léger*, *mortel* et *immortel*, *sans rai-*

1 C'est-à-dire que Parménide n'avait pas besoin que Zénon posât une nouvelle hypothèse à discuter.

2 Conf. plus haut. Col. 679 (Cous. in-4°) t. IV. p. 81 (éd. in-8°. Stallb. p. 521.

3 T. IV. 132. Col. 716.

son et *doué de raison,* sont à la fois un et non un et ne signifient qu'une seule et même chose [1] ; car si l'un est continu, il est en même temps plusieurs, car il est divisible; si on voit en lui pluralité de noms, il est encore plusieurs ; car les noms sont une espèce d'êtres; et en général toutes les grossières objections que soulèvent ces critiques ont pour but de montrer que le système se contredit lui même : ils produisent des faits qui se détruisent eux-mêmes, et qui amènent l'interlocuteur à des contradictions apparentes. C'est là le côté comique, comme il le dit lui-même, mais ce ne sont pas là des objections dignes de la pensée purement intelligible de Parménide.

§ 43 « Ainsi donc cet écrit est fait contre ceux qui soutiennent la pluralité des êtres [2], et il leur rend la pareille et plus que la pareille, parce que son but est de démontrer que leur hypothèse, que les plusieurs sont, est encore [3] plus ridicule que l'hypothèse que l'un est, si on les examine et si on les juge pertinemment [4]. »

Tel est bien, parmi les Dieux le genre des gardiens, (τὸ φρουρητικόν), dans les raisons le genre parfaitement pur [5], dans les âmes le genre capable de se défendre, qui projette une certaine partie du système, comme cette partie que nous montre Zénon, à savoir, la puissance dialectique ; car la puissance est commune à tous les genres que nous venons d'énumérer ; elle commence aux Dieux et va jusqu'aux derniers genres. De même donc que les puissances des Dieux, projetées des principes premiers, montrent dans ceux qui les suivent leur hyparxis monadique, *uniforme* [6] et inexprimable, de même Zénon fait remonter la multitude, par ses réfutations, à l'un qui est dans les plusieurs, et fraie la route qui, partant de cet un, aboutit à l'amener à changer de voie et à admet-

1 Arist., *Met.*, III. (B) 4. 1001 a. 32. « ὥστε κατὰ τὸν Παρμενίδην συμβαίνειν ἀνάγκη λόγον, ἓν ἅπαντα εἶναι τὰ ὄντα καὶ τοῦτο εἶναι τὸ ὄν ».

2 T. IV. 133. Col. 717.

3 Je lis avec toutes les éditions ὡς ἔτι au lieu de ὥστε des manuscrits que conservent cependant dans leur texte Cousin et Stallbaum.

4 *Parm.*, 128. d.

5 Pur d'éléments sensibles et d'opinions conjecturales.

6 Ayant la forme de l'un sans être l'un même.

tre l'un détaché et séparé [1]. Tel est donc le but que celui-ci se propose. Et que ceux qui admettent la pluralité en soi, sont naturellement exposés à des contradictions plus ridicules, cela est évident; car ils sont précipités dans l'indéfini, le désordonné, et sont contraints de reconnaître l'identité du semblable et du dissemblable, et de ce qui n'est ni semblable ni dissemblable, ce qui est la chose la plus ridicule du monde, et que les contraires et les contradictoires coïncident les uns avec les autres. Si donc c'est là ce qu'on cherchait, voilà ce qu'est cet appui apporté au système de Parménide, voilà en quoi consiste la haute puissance du maître, la médianité du disciple, et de la multitude, qui a son analogue dans les ordres semblables chez les Dieux [2].

§ 44. « C'est par un sentiment d'émulation de cette nature, que j'ai, quand j'étais jeune, écrit cet ouvrage Mais quelqu'un a dérobé mon manuscrit, de sorte qu'il n'y avait plus lieu même de délibérer, si, oui ou non, je devais le publier [3]. »

Tout le sens moral de ce passage est facile à comprendre : car les ouvrages vraiment scientifiques et profonds, ne doivent être publiés qu'avec une grande prudence, une grande circonspection, et beaucoup de discernement, afin que, sans le savoir, nous ne révélions, comme par trahison, les pensées mystérieuses des âmes divines aux oreilles populaires et à des cœurs corrompus. Car l'intelligence humaine n'est pas en état de recevoir tout ce que la raison possède : il est des vérités que connaît la raison, et qui, pour nous, sont incompréhensibles ; et tout ce que notre entendement réfléchissant possède, nous ne croyons pas devoir l'exprimer par la parole, car il est beaucoup de vérités que nous cachons dans le secret de nos âmes, que nous voulons garder comme derrière les remparts de notre esprit. Et même toutes les pensées que nous exprimons en parlant, nous ne les livrons pas à l'écriture ; mais sans les écrire nous les confions à la mémoire pour les conserver, et pour qu'elles soient déposées

1 Purement en soi, *élevé* au-dessus de toute relation, et *séparé* de tout ce qui n'est pas lui, αὐτὸ τὸ ἐξηρημένον.

2 T. IV. 134. Col. 717.

3 *Parm.*, 128. d.

dans l'imagination ou dans l'opinion de nos amis, et non dans des choses sans âme. Et même tout ce que nous écrivons, nous ne le communiquons pas à tous, sans distinction, mais seulement à ceux qui méritent de participer à ces opinions; ce sont, pour ainsi dire, nos propres trésors [1] auxquels nous ne désirons faire participer les autres qu'avec discernement.

Et si tu veux rapporter ces détails aux choses divines, et voir les analogies qu'ils contiennent, par exemple, le *vol* de l'ouvrage de Zénon, et l'analogie indiquée par le vol que nous raconte Platon dans le *Protagoras* [2], et que, chez les Dieux, il y a, avant toute réflexion et toute délibération, une communication aux ordres inférieurs des biens d'en haut; de l'immortalité au genre mortel, de la raison aux espèces sans raison, car c'est un vol que de s'emparer en secret du bien d'autrui : ils appellent en effet eux aussi *vol* cette prise de possession des choses divines par les choses très inférieures, possession invisible, secrète et divine parce qu'elle amène à la lumière les choses qui demeuraient cachées chez les Dieux [3],— voilà comment il faut interpréter ce passage. Mais comment faut-il entendre la *jeunesse*, l'esprit *d'émulation*, si on les rapporte aussi aux paradigmes des personnages. La jeunesse, c'est l'état, la qualité du deuxième degré [4], l'abaissement [5] de la raison universelle et séparée et qui a éminemment l'être, à la deuxième raison [6] qui est participa-

1 T. IV. 135. Col. 718.

2 *Protag.*, 321. c. Prométhée dérobe (κλέπτει) à Héphaistos et à Athéna l'intelligence des arts industriels et en même temps le feu, τὴν ἔντεχνον σοφίαν σὺν πυρί. Conf. Æschyl., *Prometh.*, 7.

τὸ σὸν γὰρ ἄνθος, παντέχνον σέλας
θνητοῖσι κλέψας ὤπασεν.

Id. v. 109.

ναρθηκοπλήρωτον δὲ θηρῶμαι πυρὸς,
πηγὴν κλοπαίαν, ἥ διδάσκαλος τέχνης

Id. v. 253... φλογωπὸν πῦρ...

ἀφ'οὗ γε πολλὰς ἐκμαθήσονται τέχνας.

3 Je lis παρὰ τοῖς θεοῖς au lieu de θείοις. C'est ici l'apodose de la proposition conditionnelle : Si tu veux rapporter, etc.

4 Le premier est l'acte.

5 κατάβασιν. Stallbaum donne en note, d'après C et D, καταβᾶσαν qui se construirait mal avec καὶ τὴν...

6 Procl., *in Tim.*, 93. d. « Porphyre fait le démiurge *triple* : il pose ainsi trois raisons, trois rois : le *étant*, le *possédant*, le *voyant*, τὸν ὄντα, τὸν ἔχοντα, τὸν ὁρῶντα.

ble : voilà de quoi la jeunesse est le symbole. Car en général toujours les choses du deuxième rang ont la valeur de jeunes, par rapport à celles qui les précèdent ; car puisque le temps est le Roi des Rois, là-haut, le plus ancien selon la cause, devient identique au plus ancien selon le temps, le deuxième selon l'ordre devient identique au deuxième selon le temps. Quant à l'esprit d'émulation, il s'agit non d'une émulation éristique [1], ni d'une rivalité perfide et qui jette le trouble, mais de celle qui use d'une puissance invincible et qui l'emporte par la force vive et l'énergie des pensées divines, de celle qui réprime toutes les opinions de pure apparence qui viennent d'en bas et sont enfants de la Terre, de celle enfin qui s'attache aux biens Olympiens et divins Or la communication faite à propos porte l'image de l'apparition en temps opportun de quelqu'un des biens divins, tels que la fécondité, la médecine, la prophétie divine, l'art d'initiation aux mystères, ou, si tu veux, avant ceux-ci, la communication des biens par les Dieux mêmes, apparaissant de la source secrète à la pleine lumière, communication faite selon la cause bienfaisante qui vient à toutes les choses par l'action du temps.

§ 45. « Voilà donc, cher Socrate, ce qui t'a échappé ; tu n'as pas vu que ce livre a été écrit dans un sentiment d émulation par un jeune homme, mais tu le crois écrit par un homme plus âgé et par un esprit d ambition orgueilleuse ; quoique, comme je l'ai déjà dit, [2] tu ne nous as pas mal compris et devinés. »

Il a opposé le jeune au vieux, le sentiment de l'émulation à la passion de l'orgueil. Mais comment et de quelle manière, si je m'étais posé le même but que Parménide, comme tu le dis, à savoir de traiter, moi, Zénon, déjà avançant en âge, de l'un être, duquel sortent tous les êtres, comment ce livre

1 T. IV. 136. Col. 719.

2 *Parm.*, p. 128. e. en disant (p. 128 b.) σὺ μὲν γὰρ ἐν τοῖς ποιήμασιν ἓν φὴς εἶναι τὸ πᾶν... ὅδε δὲ αὖ οὐ πόλλά φησιν εἶναι.

aurait-il été écrit par esprit d'orgueilleuse rivalité envers un homme plus âgé que moi? Comment aurait-il été convenable, puisque mon chef avait, avec une méthode si parfaitement scientifique, traité de l'un être, que moi je composâsse un ouvrage sur le même sujet ? Car cela eût été réellement une ambition d'orgueil ; or ce sentiment est toujours vilain [1], et il se montre surtout vilain chez un vieillard Mais puisque je n'ai écrit sur aucun autre sujet quand j'étais jeune et que je repoussais les attaques de ceux qui s'efforçaient de tourner en ridicule le système de mon père, tu dois reconnaître que mon livre a été écrit par un jeune homme et par un sentiment de simple émulation. C'est pendant ma jeunesse que je l ai fait et pour repousser la pluralité, et non, comme tu crois, cher Socrate, déjà vieux, et sans aucun sentiment de rivalité orgueilleuse contre mon maître, voilà ce que dirait Zénon. Car sans y mettre aucune passion d'orgueil et de vanité, on peut cependant parler et écrire sur les mêmes sujets que les plus vieux [2] ; En effet on voit tout de suite celui qui fait cela parce qu il veut se parer de la parure d'autrui, et ravir l'éloge des hommes de savoir et de goût. Tel est bien l'esprit du livre dont il s'agit. Et par là Platon prouve que les puissances qui se suspendent aux principes premiers connaissent beaucoup de choses qui sont incompréhensibles à ceux qui viennent après les Dieux, en voient beaucoup, par des intermédiaires autres, parce que les causes les plus rapprochées de l'un sont cachées dans d'autres choses, dont elles se couvrent comme de voiles. En outre, la conjecture de Socrate relative à l objet de l'entretien est juste, en ce sens que le discours de Zénon veut se rendre semblable à celui de Parménide, tout en ne pouvant pas être celui là même ; mais il lui ressemble [3], à mon avis, comme l un dans les plusieurs est l'image de l'un avant les plusieurs Socrate n'a pas donc eu tort de rapprocher le discours de Zénon de celui de Parménide; car il y a entr'eux une certaine ressem-

1 T. IV. 137. Col. 720.
2 Proclus pensait sans doute ici à son vieux et premier maître, Plutarque.
3 T. IV. 138. Col. 720.

blance, et d ailleurs il n a pas dit : tu as *justement* (rapproché) ; mais : tu n'as *pas* été *inexact*, parce qu'il n'a pas saisi leur dissemblance, la supériorité de l'un, et l'infériorité de l'autre. Les rapports de ces discours aux paradigmes des personnages sont intimes parce qu'on y voit la ressemblance des termes moyens aux premiers, et qu'il y a aussi entr'eux des dissemblances en tant qu'ils en ont procédé. Les troisièmes perçoivent la ressemblance et l union (des deuxièmes avec les premiers), car les termes qui les précèdent deviennent pour eux, comme un un intelligible, et par le fait qu ils les pensent et les voient, la distinction des causes divines et la différence de leurs ordres leur apparaissent par suite de la volonté remplie de bonté de ces principes [1].

§ 46 Oui ! Je l admets, dit Socrate, et je crois que les choses sont comme tu dis [2] ».

Socrate admet tout ce que Zénon vient de dire de la ressemblance et de la dissemblance des discours. Car il a conscience que le *non plusieurs* de Zénon n'amène pas l'intelligence complètement à l'un de Parménide, l'un séparé, mais au deuxième un, à celui qui est participé par les plusieurs et qui n'est que l'image de celui-là, car en toute autre chose, le participé subsiste par l'imparticipable, le mélangé par le sans mélange [3], ce qui est perçu dans les plusieurs par ce qui a son fondement avant les plusieurs, et en un mot ce qui est dans un autre parce qui est éternellement dans soi-même. Il croit que tout ce que dit Zénon est tel qu il l'a dit, ainsi que tout ce qui a été dit plus haut sur la date de l'ouvrage, sur son caractère littéraire, sur sa publication, et qu'il était jeune et non pas âgé quand il l'a écrit, et qu'il l'a écrit dans un sentiment d'émulation et non d'ambition, et qu'il est arrivé au jour par suite d'un vol, et qu'il a été publié par les philosophes de l'Italie, c'est-à-dire qu'il a été apporté maintenant pour la première fois en Grèce.

1 Les deux premiers principes se laissent voir et dans leur ressemblance et dans leur union.

2 *Parm.*, 128. e

3 T. IV. 139. Col. 721.

Comment il faut rapporter cela aux paradigmes divins, nous l'avons dit plus haut [1] et suffisamment. Socrate, donc, désormais veut passer aux objections qui s'adressent à lui même [2]. Il faut donc, dans les paroles qui seront dites ensuite par Socrate, que nous nous avançions avec la plus grande attention à travers les objections ; car puisque Socrate semble vouloir réfuter Zénon, il nous faut considérer surtout si Socrate lui-même présente correctement ses objections ; car il est présenté comme un homme d'un beau génie naturel, d'un esprit perspicace et semblable aux chiens de chasse, et Zénon reste irréfuté. Or, comme il est nécessaire que l'un des deux se trompe *par rapport au...* . [3] Car Socrate est supposé encore jeune, et recevant la perfection de son esprit de ces personnages ; Zénon, déjà arrivé à la quarantaine, comme achevant l'éducation de Socrate et aspirant à s'élever à la raison de Parménide, de sorte que, s'il faut que l'un des deux se trompe, il vaut mieux mettre l'erreur du côté de la jeunesse et d'un état d'esprit encore imparfait [4], et non l'attribuer à un état d'âme plus âgé et plus parfait. Socrate commence donc ses objections à partir d'ici.

1 Je lis πρότερον au lieu de πρῶτον, qui d'ailleurs pourrait être entendu dans le même sens.

2 Zénon.

3 παρὰ τὸν .... Quoiqu'il n'y ait dans les manuscrits aucun indice d'une lacune, il est clair qu'il manque ici quelque chose, comme le dit en note Cousin, » hic aliquid deesse videtur. » Stallbaum semble croire plutôt à une altération du texte » : hæc corrupta sunt, medela incerta. »

4 T. IV. 140. Col. 722.

LIVRE DEUXIÈME (bis) [1]

§ 47. « Dis moi donc [2] : Ne penses tu pas qu'il y a une certaine espèce, εἶδος, de la ressemblance existant par soi, et qu'aussi il y en a une autre, opposée, et contraire à celle-ci, qui est l'espèce dissemblable [3] ».

Il nous faut donc dire encore une fois en quoi consiste le système de Zénon, comment il procède, quelle part de vérité

1 Aucun manuscrit n'indique ici le titre de deuxième livre et Stallbaum n'en fait pas mention et ne tient pas compte de cette division. Il se borne à mettre en note, comme Cousin, la glose marginale du manuscrit B : Μεχρὶ τῇδε νομίζω τὸ πρῶτον βιβλίον λαβεῖν τέλος. Mais il donne le titre de troisième livre à la section qui commence par : Καί μοι εἰπέ, sans indiquer un deuxième. Quelque soit l'auteur inconnu de cette remarque, il a vu juste : car tout ce qui précède n'est qu'un préambule, et c'est à partir d'ici seulement que Proclus expose les objections fondamentales de Socrate contre la théorie de Zénon.

Pour me conformer à la fois à la tradition qui fait commencer le deuxième livre à la p. 55 du tome IV de l'édition in-8 de Cousin, et à la division plus logique qui le fait commencer ici, t. IV, p. 140, j'ajoute le mot *bis* au titre : Livre Deuxième.

2 Cous. t IV. 140. Col. 721.

3 *Parm.*, 128. e. ὃ ἔστιν ἀνόμοιον c'est-à-dire ὃ ὄντως ἐστὶν ἀνόμοιον, la dissemblance en soi. Toutes les objections de Socrate sont tirées de la théorie des Idées de Platon, et la réponse de Parménide qui commence à la p. 137. b. c. ne vise, d'après Stallbaum, jusqu'à la fin du dialogue, que cette même théorie. Les formules εἶδη, γένη. ἰδέαι, y sont, dit-il, prises souvent l'une pour l'autre, et le pronom αὐτό placé devant les substantifs, a la même signification. Platon n'est pas constant dans l'application de ces termes, qui cependant ne sont pas absolument pour lui identiques. Εἶδος, suivant Stallbaum, est : « species per se ipsa et in se absoluta ponitur sicubi de genere rei cujuspiam in se spectato cogitatur. » De là le rapprochement αὐτὰ τὰ γένητε καὶ εἴδη. L'ἰδέα est : « Species ad rerum naturam mentemque hominis comparata, qualem et animo intuemur vel in ipsa rerum natura expressam efformatamque cernimus... ἰδέα usurpari consuevit sicubi generis notioni adjuncta est etiam imaginis vel in rerum natura expressæ significatio ut p. 132. c. *Parm.* « ὃ ἐπὶ πᾶσιν ἐκεῖνο τὸ νόημα ἑπὸν νοεῖ, μίαν τινὰ οὖσαν ἰδέαν. Conf. Grotefend : *Commentatio in qua doctrina Platonis Ethica cum Christiana comparatur*, p. 20 ; et Richter, *de Idæis Platonis* p. 29 Aristote a opposé les εἴδη aux ἰδέαι, et dans les εἴδη a vu : « *insita quasi rerum principia, quæ se in ipsa earum natura explicarent et evolverent* ». Les εἴδη d'Aristote (*Analyt. Post.*, I. II. sont ἓν κατὰ πολλά. Les εἴδη de Platon sont ἓν παρὰ πολλά. Aristote n'établit aucune liaison, aucune relation de ses εἴδη avec les notions ou concepts de l'esprit, quoique pour lui les ἰδέαι mêmes soient les φαινόμενα νοούμενα εἴδη... *Magn. Mor.*, I. I.

il contient, ensuite comment Socrate élève contre lui ses objections, et d'où il prend son principe pour les produire. Il faudra donc répéter que Parménide, attirant tous les êtres à l'un être en soi, séparé, arrachant son propre esprit du pluriflé et du divisé et le portant à la monade de toute la pluralité des êtres, la plupart des hommes, suivant un chemin contraire au sien, plaçant leur propre pluralité au dessus et avant la raison de l'union, entraînés par le cheval du mal [1], ont pensé que l'un être n'est pas principe, qu'il n'existe simplement que les plusieurs à l'état de dispersion, et qu'ils ont reçu en partage la puissance de procéder à l'être sans l'un être ; et que c'est cette opinion qui les a portés à attaquer si vivement le système de Parménide, cela est évident ; car croyant que ce philosophe posait l'être uniquement un, et supprimait la pluralité, ils ont, en contradiction parfaite avec lui, posé la pluralité dépourvue de l'un, quoiqu'il soit impossible que la pluralité ne participe pas de l'un ; car toute pluralité dépend de un [2], et il y a, pour les différentes pluralités des *uns* différents. Donc toutes les pluralités, toutes les masses des corps sont subjuguées par la participation de l'un. Si donc la pluralité a besoin de l'un, et que l'un n'ait pas besoin de la pluralité, il vaut mieux dire que l'être est un plutôt que plusieurs seulement, plusieurs existant par soi et sans la participation de l'un. Ainsi donc Parménide, en définissant l'être comme un, a accordé aussi l'existence à la pluralité des êtres, mais non pas seulement des êtres sensibles. (Car c'est là ce qu'il enseigne dans la partie de son poème intitulée : *Les choses qui existent selon l'opinion* [3] — c'est

1 *Phædr.*, 247. b. βρίθει γὰρ ὁ τῆς κακῆς ἵππος μετέχων, ἐπὶ τὴν γῆν ῥέπωντε καὶ βαρύνων, ᾧ μὴ καλῶς ἦν τεθραμμένος τῶν ἡνιόχων... eum deturbat aurigam a quo non fuit bene educatus.

2 T. IV. 141. Col. 723.

3 Le poème de Parménide (ἔπη) dont il ne reste que 158 vers, était divisé en 3 parties : la première intitulée : *De la nature*, n'est qu'un préambule allégorique qui a pu servir de modèle à l'allégorie du *Phèdre* (p. 246) Hermias (ad loc. Phædr.) : οὐ πρῶτος δὲ ὁ Πλάτων ἡνίοχον καὶ ἵππους παρελάβεν, ἀλλὰ πρὸ αὐτοῦ οἱ ἔνθεοι τῶν ποιητῶν, Homère, Orphée et Parménide. » — La IIe partie avait pour titre : τὰ πρὸς ἀλήθειαν, *Les choses selon la vérité* : — enfin la IIIe, τὰ πρὸς δόξαν... Les trois derniers vers de ce fragment conservé par Simplicius (*de Cœlo*. III. f. 138. b.) commencent par celui-ci :

Οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφυ τάδε, νῦν τε ἔασι

le nom qu'il donne aux choses sensibles, comme un certain autre Pythagoricien, Timée [1]), mais aussi à la pluralité des intelligibles ; car là est le nombre divin de toutes les choses unifiées à elles mêmes. Et c est là ce qu'a vu aussi plus tard Empédocle, en sa qualité de pythagoricien, quand il a appelé *Sphairos* [2] tout l'intelligible comme unifié à lui-même [3], et quand il a fait le Dieu créateur de la beauté, et créateur de l unité par l'intermédiaire de la beauté, se pencher sur lui-même ; car toutes les choses s'aimant les unes les autres, se désirant les unes des autres sont unifiées les unes aux autres par une union éternelle ; elles ont un amour intelligible, une communion et une association entr'elles ineffables. Mais la foule des hommes, déserteurs de l'union et de la monade des êtres, entraînés vers la pluralité par la vie qui est en eux-mêmes divisée et déchirée, vers les opinions les plus diverses, vers les représentations les plus vagues, vers des sensations passionnelles, vers les désirs matériels, ont admis ces plusieurs en soi, séparés de leur propre unité, et ils n'ont pas vu [4] que ces plusieurs sont dominés par les monades placées en eux, que les choses indéfinies sont asservies à des mesures déterminées et que les choses disséminées, et qui cependant

sic quidem ex opinione hæc exstiterunt, et nunc sunt, et postea dehinc matura facta interibunt.

1 Cousin renvoie au *Timée* de Platon (p. 28 a.) Je croirais plutôt que Proclus vise *Timée de Locres* qui dit (Ch. I. p. 94 H. Et.) : τρία δὲ ὄντα τρισὶ γνωρίζεσθαι... τὰ δὲ ἀπογεννάματα αἰσθήσει καὶ δόξᾳ.

2 Procl., *in Tim.*, 1C0. B. d. « Empédocle est complètement d'accord avec Parménide ; car lui aussi fait le *sphairos* double, l'un sensible, où la Discorde règne souverainement, l'autre intelligible, contenu par Aphrodité : et il appelle l'un l'image de l'autre. Empedocl., (Sturz. v. 23).

Ἀλλ'ὄγε παντόθεν ἶσος ἔφυ καὶ πάμπαν ἀπείρων,
Σφαῖρος, κυκλοτερὴς, κώνῃ περιηγέϊ γαίων.

κωνὴ idem valet quod δίνη : *vorticem* significat circumactum, agitationem in orbem.

3 *Emped.*, v. 305. « Les hommes n'avaient alors pour Dieux ni Arès, ni le Tumulte, ni le Roi Zeus, ni Cronos ni Poseidon ; mais Cypris était leur unique reine. ἀλλὰ Κύπρις βασίλεια. ὡς ἡνωμένον ἑαυτῷ. Alexandre d'Aphrodisée, *de Mixtione* p. 142. explique ainsi la nature de l'Unifié : Ἡνῶσθαι μὲν... τὴν συμπᾶσαν οὐ. σίαν, πνεύματος τινὸς διὰ πάσης αὐτῆς διήκοντος, ὑφ'οὗ συνάγεταί τι καὶ συμμένει καὶ συμπαθὲς ἐστιν αὐτῷ. — L'Unifié implique ainsi une pluralité primitive ramenée à l'unité par une force qui pénètre toute la substance, et en ordonne ou coordonne les parties. Quand cette force est interne et vivante, le tout est un organisme ; quand elle est externe, l'ensemble est un mécanisme.

4 T. IV. 142, col. 724.

sont sympathiques et liées ensemble, ne subsistent que par la participation des principes communs.

C'est parce qu'ils ne voient pas cela qu'ils n'ont pas atteint la vérité d'abord, et ensuite qu'ils tournent en ridicule le système de Parménide et qu'ils l'ont grossièrement attaqué. C'est à des gens qui sont dans cet état d'esprit que Zénon adresse ses observations ; il cherche à ramener au bon sens la multitude, devient leur guide pour les amener de la folie à la raison, il vient en aide à la doctrine professée par son maître et les persuade d'abord de s'écarter de ces plusieurs, de s'empresser de remonter aux hénades contenues dans les plusieurs, de considérer comment cette pluralité même, quoiqu'emportée vers l'infinité, cependant est dominée par la monade des êtres et embrassée par une sorte de monade devenue en elle. Et il les persuade en prenant l'hypothèse même qu'ils professent, qui pose les plusieurs n'ayant aucune part à l'un. Car par là leur système est facile à réfuter. En effet, s'ils posaient les plusieurs avec l'un, ils ne seraient pas, par cette méthode, encore réfutés. Ainsi donc, c'est en posant les plusieurs dépouillés de l'un, qu'il dresse ses arguments réfutatifs, en attaquant de front leur opinion. Et Parménide lui-même, dans ses hypothèses, montre qu'il n'est pas possible de prouver que le même est égal et inégal, autrement qu'en admettant que les plusieurs sont séparés de l'un ; mais en admettant cela, la chose est évidente. Posons donc [1], comme il a été dit, ces plusieurs abandonnés de l'un qui est au-dessus d'eux et en eux, et encore une fois non pas seulement les plusieurs sensibles, ni même seulement les intelligibles, mais tout ce qui est dit sans exception ni réserve, plusieurs, tout ce qui est tel, dans tous les diacosmes et intelligibles et sensibles. Car il ne faut pas entendre la chose partiellement, comme il est arrivé à quelques-uns qui disent, les uns, que ces questions sont présentées par Zénon, appliquées aux intelligibles, les autres, appliquées aux sensibles, ni dire qu'il résume brièvement les caractères qui peuvent convenir en commun à toutes les choses, qui, n'importe de quelle manière,

1 T. IV. 143. Col. 725.

sont assujetties à la pluralité. C'est là l'objet d'une science plus parfaite et plus haute, qui consiste à étendre à toutes les choses de même espèce la même science et de connaître en tout l'analogue. Soit donc que la pluralité soit intelligible, ou sensible, ou intellectuelle, ou perceptible à l'intelligence discursive, tout cela, admettons-le, pour le moment. Il faut donc découvrir comment, en tout, les plusieurs sont aussi un, et prouver que, abandonnés de l'un qui est en eux, ils ne sont pas ; car s'ils étaient, le même serait à la fois semblable et dissemblable. Mais comment et dans quel sens ces plusieurs, s'ils sont abandonnés de l'un, en tant que ne participant pas de l'un, seraient ils semblables et dissemblables ? car les choses qui ne participent pas de l'un et du même, sont dissemblables entr'elles, mais inversement elles ont entr'elles une communauté, en cela même qu'elles ne participent pas de l'un. Or, les choses qui ont quelque chose de commun et d'identique sont semblables, de sorte qu'elles sont à la fois semblables et dissemblables. Si donc les plusieurs sont non participants de l'un, selon cet un même, je veux dire l'imparticipation de l'un, ils seront semblables et dissemblables : en tant qu'ayant cet un commun, semblables, mais en tant que ne l'ayant pas, dissemblables. Car puisqu'ils ont participé à cet un [1], à savoir, de ne pas participer de l'un, ils sont dissemblables, et en tant qu'ils ont cela de commun de n'avoir rien de commun, ils sont semblables, de sorte qu'ils sont en même temps semblables et dissemblables. En un mot, cela même de n'avoir rien de commun, cela leur est commun, de sorte que l'argument se détruit lui-même. Que faut-il donc dire ? car ce qui a été démontré. semblable et dissemblable est démontré par cela même inversement n'être ni semblable ni dissemblable ; s'ils ne participent pas de l'un, par conséquent ils ne sont pas semblables ; car les semblables sont semblables parce qu'ils participent d'une seule et même chose ; et, en effet, la ressemblance est unité. Mais inversement, s'ils ne participent pas de l'un, cela même leur est commun ; or les choses qui

1 T. IV. 144. Col. 725.

ont quelque chose de commun, ces choses-là, par cela même, ne sont pas dissemblables, de sorte que les plusieurs ne sont ni semblables ni dissemblables. Donc la même chose, c'est-à-dire les plusieurs, parce qu'ils ne participent pas de l'un, se présenteront à nous comme semblables et dissemblables et comme non semblables et non dissemblables. Donc il n'est pas possible que la pluralité soit abandonnée de l'un, parce que ceux qui soutiennent cette thèse tombent dans les absurdités que nous venons de dire ; car c'est une grave chose de faire coïncider les contradictoires ; une plus grave de faire coïncider les contraires ; mais la plus grave de toutes est que les contraires et les contradictoires sont les conséquences logiques, nécessaires du raisonnement. Donc [1] lorsque nous avons prouvé que le même est à la fois semblable et dissemblable, nous avons fait coïncider dans la conclusion les contraires ; lorsque nous avons prouvé que le même est à la fois semblable et dissemblable et ni semblable ni dissemblable, nous avons réuni dans la conclusion les propositions contradictoires ; car la contradiction est dans le rapport du semblable au *non* semblable, et du dissemblable au *non* dissemblable [2], ou si tu veux, selon une méthode dialectique qui sera exposée plus loin, du fait que les plusieurs sont non participant de l'un, il résulte logiquement le semblable, et qu'inversement il n'en résulte pas puisque nous le disons : *non* semblable ; ainsi donc encore : cela résulte et ne résulte pas, puisque nous démontrons que le même est semblable et non semblable, et inversement ni semblable ni dissemblable.

1 T. IV. 145. Col. 726.

2 Arist., *Anal. Post.*, 1. 2. p. 72. a 12. ἀντίφασις δὲ ἀντίθεσις ἧς οὐκ ἔστι μεταξύ καθ'αὑτήν, id., *Categ.*, c. 6. p. 6. a. 17. « τὰ πλεῖστον ἀλλήλων διεστηκότα τῶν ἐν τῷ αὐτῷ γένει ἐνάντια ὁρίζονται... id., *Met.*, X (I) 4, p. 1055 b. 1. ἀντιφάσεως μὲν οὐδέν ἐστι μεταξύ, τῶν δὲ ἐναντίων ἐνδέχεται. C'est la négation d'une chose affirmée qui constitue la contradiction, ou une affirmation d'une chose niée, ce qui implique des *propositions* : d'où le principe, *exclusi tertii inter duo contradictoria*. — Il est blanc, — il n'est *pas* blanc. — A non A.

Les contraires sont des *termes* dont l'un supprime l'autre, et qui ne peuvent coexister dans un seul et même genre et dont la différence est extrême : Blanc est le contraire de noir. Entre ces deux extrêmes un moyen est possible... le gris par exemple.

Mais c'est là une méthode que nous mettrons en pratique dans ce qui suit ; pour le moment, après avoir appris à connaître la direction des arguments de Zénon, nous voulons nous rappeler à nous-mêmes ce que nous avons dit plus haut, à savoir, que, par ce procédé de réfutation, nous serons en état de démontrer qu'il est impossible que les principes soient plusieurs. Car ces plusieurs principes, participent-ils de quelque un ou d'aucun ? S'ils participent, le participé sera avant eux et il n'y a plus plusieurs principes, mais un seul ; s'ils ne participent pas, par cela même qu'ils ne participent pas de l'un, ils seront semblables les uns aux autres, comme se trouvant dans un certain état commun à tous, et dissemblables, en tant qu'ils ne participent pas d'un un qui leur soit commun : or il est impossible que les mêmes, sous le même rapport, soient et semblables et dissemblables ; et nous prouverons de la même manière que les mêmes ne sont ni semblables ni dissemblables.[1] Et s'ils étaient participants de quelque un, il est impossible de conclure qu'ils sont dissemblables, puisqu'ils participent de l'un, mais seulement qu'ils sont semblables, et nous supprimerons ainsi la proposition que les premiers principes sont plus que un. Cela est un corollaire[2], suivant l'expression des Géomètres, que nous pouvons tirer de la discussion, comme nous l'avons énoncé un peu plus haut. Ainsi donc, avons nous dit, Zénon, par cette méthode, démontrant qu'il est impossible de séparer les plusieurs de l'un, et ramenant la pluralité de la pluralité aux monades des plusieurs, par lesquelles il devait voir quelle est la nature des hénades du Tout, hénades séparées, comme nous l'avons démontré par tout ce qui précède ; car les monades coordonnées sont les images des monades non coordonnées, Socrate, ayant soulevé la question des Idées, ayant posé les communautés[3] existant par elles-mêmes, et ayant vu en elles une autre pluralité, demande que Zénon transporte et applique cette même méthode aussi aux Idées, et rende évident que, même dans les Idées, le

1 T. IV. 146. Col. 727.
2 πόρισμα.
3 Les genres, les universaux.

semblable est aussi dissemblable, et le dissemblable aussi semblable. A propos de cette demande de Socrate, quelques-uns ont compris que Zénon avait formulé un argument paralogique et que Socrate réfute son paralogisme; car ils disent [1] que le syllogisme de Zénon est que : [2] si les êtres sont plusieurs, en tant qu'ils sont dit plusieurs, ils diffèrent par là assurément les uns des autres, et sous ce rapport sont dissemblables, mais en tant que êtres [3], ils sont semblables : car l'être leur est commun, et les choses qui ont quelque chose de commun, il convient de les appeler semblables : c'est donc sous des rapports différents que Zénon conclut le semblable et le dissemblable : c'est pourquoi Socrate a eu raison d'opposer l'*instance* [4], qu'il n'y aurait rien de merveilleux de prouver que quelque chose, envisagé sous des rapports différents, est semblable et dissemblable ; mais le merveilleux serait, si prenant les Idées en soi, on démontrait que le semblable en soi est dissemblable ou que le dissemblable en soi est semblable [5]. Mais d'autres observent qu'il n'y a pas paralogisme dans le raisonnement de Zénon, qu'il est parfaitement scientifique, et prétendent que Socrate prend l'argument trop particulièrement. Car tandis que celui-là fait porter son argumentation sans exception ni réserve et sur les intelligibles et sur les sensibles et prouve que, dans les deux classes, la pluralité isolée de l'un n'est pas, ni la pluralité intelligible ni la pluralité sensible, Socrate admet l'argument en ce qui concerne les sensibles, mais veut qu'on lui démontre, que dans les intelligibles eux-mêmes, le même est

1 Je lis φασίν au lieu de φησίν.

2 On lit dans la marge du C : τοῦτο ἀληθὲς ἀναντιῤῥήτως ἀπ'αὐτῶν τῶν τοῦ Σωκράτους παρίσταται τοῖς μὴ θέλουσιν ὀνειρώττειν. Nous allons voir tout à l'heure (*Parm.*, 129. b.) l'argumentation de Socrate.

3 T. IV. 147. Col. 727.

4 ἐνίστασθαι. Arist., *Anal. Prior.*, II, c. 26 p. 69. a. 37) : ἔνστασις δ'ἐστὶ πρότασις προτάσει ἐναντία · διαφέρει δὲ τῆς προτάσεως (præmissa conclusioni), ὅτι τὴν μὲν ἔνστασιν ἐνδέχεται εἶναι ἐπὶ μέρους, τὴν δὲ πρότασιν ἢ ὅλως οὐκ ἐνδέχεται ἢ οὐκ ἐν καθόλοις συλλογισμοῖς... Instantia etiam in parte consistere potest, propositio autem aut omnino non potest, aut certe non in universalibus syllogismis. C'est ce que les Jurisconsultes appellent l'exception. La proposition qui fonde le syllogisme doit être universelle : mais une proposition particulière qui la nie, suffit à détruire l'universalité, c'est-à-dire la détruit elle-même. De là l'expression des Anglais : *For instance*..

5 Voir plus loin, *Parm.*, 129. b.

à la fois semblable et dissemblable ; car il a été dit que toute pluralité ne participant pas à l'un, tombe nécessairement dans cet état que nous avons défini. Maintenant quelqu'un a dit qu'ils ont tous deux raison, que le syllogisme de Zénon est légitime[1], et que Socrate, ayant conscience de l'intention de Zénon, et sentant qu'il veut entraîner le grand nombre, des plusieurs et des indéterminés vers les monades coordonnées, accepte cette conclusion, en disant : « Je l'admets et j'estime que les choses sont comme tu le dis »[2], mais que très ingénieusement et avec finesse, il pose ensuite lui-même une autre question : car après être remonté des espèces plusieurs et coordonnées aux monades qui en diffèrent et sont en soi et séparées, il est encore dans l'embarras de savoir comment, même en celles-ci, on verra l'union des espèces, d'où elle viendra et de quelle cause. C'est sur cela que Parménide est amené à faire connaître l'un en soi, celui qui est cause de l'union dans les espèces et dans toutes les choses, sans exception ni réserve, qui possèdent, n'importe comment, dans leur essence naturelle, la faculté de passer à l'être. Quel est celui des arguments de Zénon qu'attaque Socrate ? ce n'est pas les deux prémisses du raisonnement hypothétique ;[3] car il ne dit pas que ce n'est pas une nécessité, si les intelligibles sont plusieurs, que le même soit semblable et dissemblable, ni qu'il est faux que le même ne soit pas semblable et dissemblable : car il aurait fallu que l'argument opposé à Zénon fut contraire à l'une ou à l'autre de ces propositions[4], ou

1 On lit dans la marge de C : πῶς ἂν εἴη ἐπιστημονικῶς ὁ τοῦ Ζήνωνος λόγος ἐκ τῶν συμβαινόντων συλλογιζόμενος.

2 T. IV. 148. Col. 728.

3 τὸ συνημμένον.

4 Cous. t. IV. p. 148. ἔδει γὰρ θατέρῳ τούτων μάχεσθαι τὸν Ζήνωνι μαχόμενον ἢ τῷ συνημμένῳ μαχόμενον ἢ τῇ προσλήψει. Aristote appelait ἀντίφασις l'opposition contradictoire, ἐναντιότης l'opposition contraire, en les réunissant toutes deux sous le terme ἀντικείμενα. Les Stoïciens réduisaient les ἀντικείμενα à l'opposition contradictoire, et nommaient la contraire, ἀντιφατικόν et ἐνάντιον. Ils nommaient aussi μαχόμενον l'ἐνάντιον. Le raisonnement hypothétique, est celui qui n'a que deux membres liés par la conjonction *si*, εἰ, et s'appelle συνημμένον. La majeure s'appelle ἡγούμενον, l'apodose, λῆγον ; elles sont entr'elles dans le rapport du principe à la conséquence : εἰ ἡμέρα ἐστὶν, φῶς ἐστίν. La subtilité logique des Stoïciens, ce que Proclus appelle leur θρήσκεια, avait même imaginé un cas où les deux propositions liées, συνημμένα, étaient identiques, διφορούμενα : εἰ ἡμέρα ἐστὶν, ἔστιν ἡμέρα.

contraire aux deux propositions, ou à la mineure. Or Socrate reconnaît que toutes celles des espèces contraires qui sont ici-bàs, se combinent sous certains rapports entr'elles et se séparent les unes des autres sous d'autres ; mais il pose la question de savoir comment les espèces ou idées en soi, admettent cette combinaison et cette séparation : et cela n'est pas une affirmation contraire à Zénon et aux preuves que Zénon apporte, que les plusieurs ne sont pas, séparément de l'un : c'est le fait[1] d'un homme qui admet les raisonnements de Zénon, mais élève une question différente de celles que Zénon a résolues. Car il faut admettre que tous les hommes sont participants d'une certaine espèce une, l'homme qui est en eux-mêmes ; que tous les chevaux participent du cheval qui est en eux et que toutes les choses semblables ont en commun l'espèce de la ressemblance ; que c'est là une belle *découverte*[2], qu'il faut que les plusieurs aient entr'eux une communauté, par l'action des monades coordonnées en eux-mêmes. Mais il faut de celles-ci remonter aux hypostases séparées, causes de ces propriétés communes, et les examiner à leur tour, pour savoir si elles aussi participent ou non les unes des autres et si elles sont unies par le fait qu'elles participent les unes des autres, ou parce qu'il y a avant elles une cause différente qui crée l'unité. Suivant donc, nous aussi, cette hypothèse et conformément aux paroles mêmes de Socrate, mettons nous en marche, et disons que ni les uns ni les autres ne se trompent, que tous les deux ont raison, l'un au point de vue démonstratif, l'autre au point de vue critique, et que la question est déplacée et transportée des monades ordonnées aux monades séparées, parce que Socrate veut voir dans l'examen de celles-ci, le talent démonstratif de Zénon.

Le but de ces raisonnements est donc bien celui-ci : avant de soulever les problèmes relatifs à la substance des Idées, il interroge Zénon et lui demande s'il pose qu'il y a des Idées, et s'il est, comme lui-même, ou non, de ceux qui admettent avec ardeur cette cause, et en un mot quelle est son opinion

1 J'ajoute avec Stallbaum ἐστίν.
2 T. IV. Col. 729. Je lirais volontiers καλῶς εἰρημένον au lieu de εὑρημένον.

à cet égard. Car il y avait eu déjà chez les Pythagoriciens une théorie des Idées, et lui-même [1], le prouve en appelant dans le *Sophiste* [2] les sages d'Italie, « *amis des Idées* » ; mais celui qui a surtout et éminemment professé cette doctrine, et posé, franchement et clairement, les Idées, c'est Socrate.qui, parti de la recherche sur les définitions, et découvrant quelles sont des choses celles qui sont définissables, s'est élevé de celles-ci, considérées comme images, aux causes spécifiques [3]. Il demande donc d'abord si Zénon admet, lui aussi que les Idées sont, s'il professe que cette substance existe par elle-même, qu'elle est fondée en elle-même et n'a besoin d'aucun autre fondement, substance qu'il caractérise par la formule, en soi-même, αὐτό καθ'αὑτό, caractère qu'il croit lui convenir souverainement ; car il exprime la nature sans mélange, simple, pure des Idées. Par le pronom αὐτό, il indique la simplicité de ces choses, πράγματα; par le καθ'αὑτό, le fait qu'elles ne se mêlent pas aux choses au-dessous d'elles, même les plus pures. Par le καθ'αὑτό, il sépare les Idées des choses affirmées dans les plusieurs ; car quel est celui des plusieurs qui est par soi-même, καθ'αὑτό, puisqu'il a son hypostase dans une relation à son substrat, qu'il est formé de plusieurs sensations *égales*, qu'il est susceptible d'être saisi par l'opinion [4], et est mêlé de notions de l'imagination. Par le αὐτό, il sépare le commun qui est dans les choses individuelles, et qui est aussi définissable ; car il est dans un autre, son hypostase est avec une matière; c'est pourquoi il est rempli de changements, et est en quelque sorte mortel, parce qu'il est en communion avec le matériel. Cependant même à ces choses, il donne souvent le surnom de *lui-même*, αὐτό, parce qu'il oppose chacune d'elles à la pluralité des individus qui sont compris sous elle. Mais lorqu'il veut déterminer l'αὐτό, non pas des choses individuelles et indivisibles, mais des espèces premières, il leur attribue à leur tour le αὐτό, et sans doute même là il assi-

1 Platon.
2 *Soph.*, 248. a. : πρὸς δὲ τοὺς ἑτέρους ἴωμεν, τοὺς τῶν εἰδῶν φίλους.
3 T. IV. 150. Col. 730.
4 ἐκ πολλῶν ἴσων αἰσθήσεων καὶ δοξαστὸν ὑπάρχον, je lirais volontiers : ἐκ πολλῶν αἰσθητῶν καὶ δοξαστῶν

gne le αὐτό aux espèces séparables, non comme particulier et propre à elles, mais comme expression des espèces participées. Le καθ'αὐτό ajouté sert à montrer la différence des espèces (indivisibles) avec les participées [1]. Il s'en faut donc de beaucoup, que le nom d'espèces existant par soi soit donné identiquement et aux définissables [2] et aux prédicats qui en sont affirmés [3], et que les choses qui sont arrivées sur le fondement sacré [4], qui sont immatérielles et éternelles soient dites identiques aux choses nées postérieurement, matérielles et remplies de diversité et de relativité. Car celles là sans mélange, sans souillure, pures, sont, dès l'éternité, fondées dans le démiurge : elles tiennent leur propriété d'être sans tache et pures [5], de la Déesse Implacable [6], qui a procédé avec le Démiurge ; leur propriété d'être simples, de la substance intellectuelle du démiurge qui est uniée et indivisible, et comme disaient les barbares, (les Assyriens) de la substance

1 Le manuscrit donne au bas du folio en lettres rouges, la scholie suivante, reproduite par Stallbaum (p. 563), quoi qu'elle n'ait guère de rapport avec ce passage.

εἰ πολλὰ τὰ ὄντα { ἔσονται τὰ αὐτὰ ὅμοια καὶ ἀνόμοια· ἐπιλαμβάνεται γοῦν τῆς προςλήψεως ὁ Σωκράτης τῆς λεγούσης, ἀδύνατον τὰ αὐτὰ ὅμοια εἶναι καὶ ἀνόμοια λέγων, ὡς ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν οὐκ ἀδύνατον, ἀλλ'ἐνδέχεται τὰ αὐτὰ καὶ ὅμοια εἶναι καὶ ἀνόμοια.

ἀλλὰ μὴ τὸ ὑπομένει ἀδύνατον { καὶ τὸ ἡγούμενον ἄρα καὶ ἐστὶν ὁ β τῶν ὑποθετικῶν

2 T. IV. 151. Col. 730. τοῖς ὁριστικοῖς, les sujets susceptibles d'être définis.

3 τοῖς κατηγορουμένοις peut signifier les sujets déterminés par un prédicat, ou les prédicats affirmés du sujet. Conf. Trendel, *Elem. Log. Aristot.*, p. 103.

4 ἐν ἀγνῷ βαθρῳ βεβηκότα. Référence au passage du *Phèdre*, (p. 254. b.). « A cette vue, la mémoire du cocher se reporte à la nature de la Beauté, la revoit accompagnée de la Tempérance, et assise sur le seuil sacré, ἐν ἁγνῷ βαθρῳ βεβῶσαν (= ἱδρυμένην :) βαίνω veut dire *marcher*; le parfait annonce que l'on a fini de marcher, qu'on a atteint le but de la marche, et par suite qu'on s'y arrête. On le traduit donc très rationnellement par *stantem* in sancto *fundamento*. Βάθρόν vient de la même racine et signifie le *pas*, la marche où on met le pied, et où on *le pose*, on l'arrête. Nous disons nous même *base* pour signifier fondement; βη-λός en grec signifie le *seuil* sur lequel on met le pied.

5 Cous. t. IV. p. 40. Col. 647.

6 Chaque Dieu intellectuel a son Dieu implacable : ce sont les foudres qui annoncent leur puissance divine Proclus, *in Crat.*, 63, 4. « Τοῦδε γὰρ ἐκθρώσκουσιν ἀμείλικτοί τε κεραυνοὶ καὶ πρηστηροδόχοι κόλποι παμφέγγεος αὐγῆς πατρογένους Ἑκάτης καὶ ὑπεζωκὸς πυρὸς ἄνθος ἠδὲ κραταιὸν πνεῦμα πόλων πυρίων ἐπέκεινα. » Le mot τοῦδε se rapporte à Kronos, d'après Damascius, t. II. 89, 31 — 133. 3. La fleur du feu, est le feu tout puissant, qui a pris une ceinture, c'est-à-dire se prépare à exercer sa force ; le souffle ou πνεῦμα, plein de force et de violence irrésistible, est placé au-delà des pôles ou des mondes de feu : car les Pythagoriciens mettaient encore au-delà de la sphère du feu, ce qu'ils appelaient le πνεῦμα ἄπειρον.

Source[1]. On pourrait aussi dire que le αὐτό sépare l'espèce des notions mentales (car aucune d'elles n'est par soi-même, αὐτό ; car elles amènent avec elles les choses dont elles sont les notions ; elles sont les notions *d'autres* choses qu'elles mêmes[2], et viennent d'autres choses ;)[3] mais le *par soi même* sépare l'espèce ainsi nommée de celle qui est dans les individus et est dans un autre, de sorte que tous les deux réunis[4], séparent l'espèce véritable des deux autres. C'est en traitant de ce point qu'Aristote dit tantôt, que l'animal[5] ou n'est rien ou est d'origine (hystérogène) postérieure, tantôt qu'il n'est rien ou qu'il est dans les individus, dont il faut distinguer l'espèce, par les deux caractères que nous avons dit. Donc

1 Si les Néoplaticiens ont emprunté aux Assyriens le terme et peut-être la notion générale, il faut avouer qu'ils l'ont amplement développée. Le troisième ordre du monde intelligible (qui dans Orphée est représenté par Phanès, dans Platon par l'autozôoon) est la Source des sources : (Damasc , t. I 242. 18 — 274. 7, t. II. p. 67. I.)

« πηγὴ τῶν πηγῶν, μήτρα συνέχουσα τὰ πάντα ».

« Hermès Trismégiste, (extrait du livre Saint, intitulé Κόρη κόσμου. Discours d'Isis à Horus, son fils. Stob., *Ecl.*, ch. I. 41 ; Segm. 60, p. 1092. Heer. p. 349. l. 5. A. Meineke.) : πάντων γὰρ τῶν ἐπὶ γῆς, ὦ τέκνον. διὰ λόγου καὶ ἔργου πραγμάτων, ἄνω εἰσὶν αἱ πηγαί. » L'Anonyme d'Oxford p. 182 7. « Les diacosmes des Sources intellectuelles, sont, dit-on, les sept foudres. » Le Dieu deux fois au-delà (ὁ δὶς ἐπέκεινα) contient et possède une multitude de *Sources*, les unes qui sont autour de lui ; les autres en lui. Il possède la source des Idées, qui est la source fulminante, τήν τε τῶν ἰδεῶν πηγὴν, τὴν κεραύνιον, et la source des διοπτραί (des images qui apparaissent dans les miroirs magiques). D'autres Sources encore s'épanchent du Démiurge. Mich. Psellus (*Hypotyp...*, § 10. 11. 12). « Les Dieux Implacables, ayant la puissance ignée des Συνοχεῖς, veillent et gardent d'en haut les hyparxis des Pères, et maintiennent pures et sans mélange leurs activités sources, πηγαίας ἐνεργείας. La source des Dieux qui ont une ceinture est la cause primordiale de la distinction intellectuelle Il y a encore la *triade source*, πηγαία τριάς, de la Foi, de la Vérité, et de l'Amour. Après elles sont les sources démiurgiques, telles que celle des Idées, selon laquelle le monde et ce qui est en lui acquièrent figure, masse, forme et vie propre. La source du Soleil est établie avant les principes Héliaques C'est de la source Héliaque que procède le Soleil Archique et le Soleil Archangélique. Les Chaldéens disent aussi qu'il y a dans le démiurge la source de la sensation, puisque c'est lui qui donne la sensation aux mondes. Il y a encore la source des opérations expiatoires, la source des foudres, la source des διοπτραί, la source des Euménides, la source des Télétarques. La zône du Songe, ὀνείρου ζώνη, tire son principe de l'âme source, πηγαία ψυχή. Aux sources premières sont analogues les principes premiers ; aux sources moyennes, les principes moyens ; aux sources particulières, les principes derniers ». D'après Damascius, (t. II. p. 87. 2 ; 59. 20) c'est Hécate Source, ἡ πηγαία Ἑκάτη, qui est le principe de la division dans l'ordre visible. A ces sources particulières s'opposent des sources universelles que mentionne Damascius, t. II. 86. 16 et 88. 8.

2 T. IV. 152. Col. 731.

3 Elles ne sont pas ἐφ' ἑαυτῶν.

4 αὐτὸ καθ'αὑτό.

5 La notion générale d'animal, l'animalité; le genre est une essence purement mentale, créée par l'induction et l'expérience et tirée des choses, et postérieure à elles.

nous n'approuvons ni ceux qui disent que les Idées sont le résumé sommaire [1] du commun qui se présente dans les plusieurs ; car elles sont antérieures aux communs qui sont dans les sensibles, et ces derniers tirent d'elles leur élément commun ; ni ceux qui disent que ce sont nos pensées réfléchies, et qui par suite demandent comment il n'y a pas d'idées des choses individuelles et contre nature ; car les notions de ces choses sont nécessairement postérieures aux choses desquelles elles ont été tirées : elles sont en nous et non dans celui qui a ordonné le tout, et dans lequel nous disons [2] que sont les Idées ; ni ceux qui les rattachent aux raisons séminales [3] qui sont, les unes, placées dans les semences, choses imparfaites, les autres, qui, placées dans la nature qui engendre les semences, ne participent pas à la connaissance, ni même à la faculté encore plus basse de l'imagination. Les Idées sont toujours en acte, selon le même acte : elles sont intellectuelles selon la substance. Mais si nous voulions définir leur nature propre en partant des notions les plus connues, nous tirerons des raisons physiques [4] le caractère : qu'elles sont, par leur être même, causes efficientes de ce qu'elles font ; des notions de l'art, qu'elles connaissent ce qu'elles font, quand bien même elles ne créent pas par leur être même, et unissant ces caractères, nous dirons que les Idées sont les causes à la fois démiurgiques et intellectuelles de toutes les choses qui sont réalisées selon la nature, qu'elles sont immobiles et antérieures aux choses mues, simples et antérieures aux composées, séparables et antérieures aux choses qui subsistent *inséparables* [5] de la matière. C'est pourquoi Parménide ne cessera pas de discourir sur elles, avant d'avoir dit, à la fin de son traité, qu'elles sont des Dieux, exprimant par ce mot tout ce que nous avons dit d'elles plus haut; mais maintenant Socrate par le : *soi même*, αὐτό, et le *par soi même*, καθ' αὐτό, établit brièvement leur propriété commune, et chaque fois que nous avons interprété l'un ou l'autre de ces caractères c'est celle-

1 κεφαλαιώματα.
2 Les Néoplatoniciens mettent les Idées en Dieu.
3 Les Stoïciens.
4 T. IV. 153. Col. 731.
5 Je lirais volontiers ἀχωρίστως au lieu d'ἀχωρίστων

là qu'il nous fournit. Voilà donc ce que nous avions à dire en général sur toutes les espèces, à propos de l'interrogation de Socrate. Ajoutons encore que le : *tu penses*, νομίζεις, est tout à fait en rapport avec les espèces ; car il importe que nos raisonnements sur les espèces, les propositions concernant leur immuabilité soient comme des *lois*[1], et non des opinions et des manières de voir conjecturales et vides : les espèces ne sont pas saisissables par l'opinion ; leur fondement dépasse tout cet ordre de connaissances : il faut donc concevoir les intelligibles par l'intelligence, et par l'opinion les choses opinables.

A la suite de ces explications, il convient d'examiner la question relative à la ressemblance et à la dissemblance, et d'abord s'il y a d'elles aussi des idées; ensuite quelle en est la valeur, δύναμις. Des termes mêmes de Platon, qu'il met dans la bouche de Timée, nous tirerons la notion de leur hypostase. Car Timée ayant décidé de dire quelle est la cause de la génération du monde [2], la ramène à la Bonté démiurgique [3] : « *Il était bon*, dit-il, et *le bon ne saurait concevoir sur aucune chose aucune espèce d'envie* ». Étranger à ce sentiment, il a voulu que tout, autant que possible, fût semblable à lui-même. Si donc, comme dit Timée, il veut et s'il peut faire tout semblable à lui-même, il a en lui-même assurément la puissance capable de faire cela ; car ce qu'il veut, nécessairement il le peut; ce qui peut, possède antérieurement ce qui est la puissance de ce qu'il peut; car tout ce qui peut, peut par la puissance. Il y a donc dans le démiurge une certaine puissance, une certaine cause qui rend les choses créées par le démiurge semblables à lui-même [4]. S'il en est ainsi, il y a en lui une idée de la ressemblance, selon laquelle il assimile les unes aux autres et à lui-même les créations démiurgiques, et s'il fait cela, il faut certainement qu'il ait en même temps la

1 νόμοι, qu'il rattache à νομίζω, comme le fait G. Curtius lui-même.

2 Cous., t. IV, p. 154. Col. 732.

3 Conf. *Tim.*, 29. e, ἀγαθὸς ἦν τὸ πᾶν τόδε ὁ ξυνιστάς. Platon ne l'appelle ici nullement ni εἶδος ni ἰδέα. C'est une pure induction de Proclus. Procl., *ad loc.* 109. C. Schneid., p. 258.

4 παραπλήσια, une cause assimilatrice. Conf. Damascius : *de Principiis*.

cause de la *dissemblance* à lui-même de ces créations démiurgiques; car il est absolument impossible qu'il y ait génération d'une image, si on n'ajoute pas à la notion de l'image une dissemblance, sans laquelle, il y aurait, dit il, deux Cratyles, Cratyle et son image [1]. Il faut donc que les choses produites par lui soient désassimilées à lui, puisqu'elles sont devenues sensibles au lieu d'intelligibles, et qu'elles aient toutefois les unes avec les autres nécessairement un rapport de dissemblance accompagné de ressemblance. Et cela aussi est selon la volonté du père [2]; car il faut que le monde soit formé de choses en rapport harmonique. Or toute harmonie est une connexion [3] de choses dissemblables et différentes, une raison une et commune et pour ainsi dire une ressemblance dans des dissemblables; il est donc nécessaire que le Démiurge possède l'espèce de la dissemblance; car lui qui a engendré les choses subordonnées les unes aux autres, qui, par cette subordination sont dissemblables les unes aux autres, a aussi mis l'harmonie dans le Cosmos universel par la ressemblance. Il y a donc dans le Démiurge en première ligne et pour m'exprimer plus clairement, sous la forme de Source, et le semblable et le dissemblable, puisque cela apparaît plus clairement chez les Dieux assimilateurs et surtout chez les Pères de là-haut, comme il sera évident, lorsque nous traiterons de la deuxième hypothèse [4]; mais puisque le Démiurge en possède la source une, il y a certainement en lui l'espèce de la ressemblance présubsistante dans la monade une et unique des Idées. Car le Démiurge est une monade qui embrasse les plusieurs monades divines, et les plusieurs monades se communiquent les unes aux autres leurs propres qualités particulières; l'une la pureté, l'autre la substance assimilatrice, l'autre, quelqu'autre particularité, selon l'hyparxis

1 Plat., *Cratyl.*, 432. c. » Si un Dieu imitait non seulement ta couleur et ta forme, mais encore y faisait toutes les propriétés internes telles que tu les possèdes,.. y déposait la mollesse (des chairs) et la chaleur, le mouvement, l'âme, la pensée telles qu'elle sont chez toi, et plaçait cette création à côté de toi, y aurait-il Cratyle et son image, ou deux Cratyles ». Il y a donc un principe de dissemblance, ou comme l'appelle Leibniz, le principe des indiscernables.

2 Conf. *Tim.*, 29. e. πάντα ὁ τι μάλιστα γενέσθαι ἐθουλήθη.

3 Cous., t. IV, 155. Col. 733.

4 Au liv. VII.

propre qu'elle a reçue en partage. Car il ne faut pas croire que les espèces présubsistent comme causes des choses qui deviennent selon elles, et qu'il n'y ait pas une certaine idée différente, cause de l'origine de la ressemblance et de la dissemblance avec les espèces. Ce sont là des accidents qui arrivent aux choses qui deviennent, tandis que les espèces constituent les substances [1]; car ni l'accident n'a place dans les choses qui créent et deviennent par leur être même, ni ce qui est dans plusieurs n'y existe sans une cause une et unique qui pénètre en eux tous, par laquelle chacune des espèces fait par elle même semblable et dissemblable ce qui devient. Il y a donc nécessairement en toutes, une puissance, la puissance de faire semblables et dissemblables les choses qui deviennent. Or si la même chose est commune à toutes, aucune de toutes ne sera à la fois le semblable et le dissemblable; mais il y a des causes distinctes de toutes ces choses, communes à toutes, par la participation desquelles, selon sa propre hyparxis, chacune en particulier en possède la puissance. Il y a donc une ressemblance et une dissemblance démiurgique, l'une, analogue à la cause de la limite, l'autre coordonnée à l'infini. L'une est rassemblante, c'est pour cela que le semblable est semblable à ce à quoi on le dit semblable [2]; l'autre est discriminative; elle se complaît dans la procession, la diversité, le mouvement, et à son dernier degré, a reçu en partage de pousser l'abaissement jusqu'à l'opposition. La substance de l'une et de l'autre est immatérielle, sans mélange, simple, monoïde, éternelle, et leurs puissances en analogie avec leur substance, sont de l'une, rassemblantes, unifiantes, finalisantes, monoïdes [3], de l'autre, divisantes, diversifiantes, infinifiantes, et semblables à la dyade [4]. Leur

1 Cous., t. IV. p. 156. Col. 734. Stallbaum lit τῶν εἰδῶν τῆς οὐσίας συνιστάντων, au lieu de τὰς οὐσίας : ce qui donne le sens, peut-être meilleur : tandis que les espèces de la substance, demeurent, c'est-à-dire ne sont pas accidentelles.

2 Parm., 132. d. τὸ ὅμοιον ὁμοίῳ, φησὶν, ὅμοιον. Le texte de Proclus est un peu différent, mais il est intelligible.

3 Presqu'identiques à une monade.

4 Les manuscrits et Stallbaum, en conservant la leçon, lisent δυσειδεῖς Cousin, très judicieusement, restitue δυοειδεῖς, qui fait le pendant nécessaire de μονοειδεῖς, et qu'on retrouve plus loin, Col. 748. t. IV. p. 175. ἡ μὲν ὁμοιότης μοναδικῶς ἐστιν, ἡ δὲ ἀνομοιότης δυαδικῶς

rang n'est ni dans les espèces généralissimes ni dans les spécialissimes. J'appelle généralissimes, celles qui sont participées par tous les êtres, de sorte qu'il n'y en a absolument aucun qui ne doive son hypostase à leur participation, telles par exemple : la substance même [1], l'identité, la différence ; car ces catégories pénètrent dans tous les êtres. Quelle chose ne participe pas de la substance, quelle, de la différence, quelle, de l'identité ? tous les êtres n'ont-ils pas quelque hyparxis, ne sont ils pas séparés des autres selon l'être même ; tous ne sont-ils pas en rapport de communauté avec les autres ? S'il en est ainsi, cette triade [2] est la cause commune de tous les êtres, ou plutôt cette monade, comme il deviendra évident par la suite. Et j'appelle espèces spécialissimes toutes celles dont l essence est d'être participées par les espèces indivisibles, comme homme, chien, et chacun de ces sortes d'êtres ; car les fonctions créatrices de ces espèces engendrent immédiatement [3] les monades qui sont dans les indivisibles, l'homme dans les hommes individus, le chien dans les plusieurs chiens, le cheval et chacun des autres êtres, de la même manière. J'appelle espèces moyennes, μέσα, toutes celles qui, d'un côté ont une extension plus grande que celles-ci, mais dont l'acte ne s'étend pas sur tous les êtres ; car le juste, par exemple, existe, il est vrai, dans les âmes, mais comment serait il [4] dans les corps et les choses inanimées en soi, ἄψυχα ? Car quelle justice y a-t il dans la pierre et dans un morceau de bois ? Cependant il faut admettre que la justice exerce son acte même sur ces sortes de choses [5], parce qu'elle est une divinité et qu'elle possède en soi la cause de ces choses. C'est pourquoi il faut dire qu'elle leur impose l'ordre et la beauté. Quant au Juste (τὸ δίκαιον, qui n'est que juste et qui n'est pas aussi tou-

1 Cous., IV. 157. Col. 735.

2 La substance, la différence, l'identité, ou l'hyparxis, la distinction, la communauté.

3 προεχῶς, sans qu'il y ait un milieu, un terme intermédiaire qui les sépare de leurs produits, sans médiation, par une action contigue.

4 Les manuscrits mettent μὴ et Stallbaum σὺ devant πως... Cousin accentue πῶς, ce qui revient au même. Je supprime μή,

5 Conf. Col. 737: lig. 29. T. IV. p. 160. αἱ γὰρ τῶν ὑψηλοτέρων καὶ γενικωτέρων δυνάμεις ἐπιπλέον ἐκτείνονται τῶν καταδεεστέρων.

tes les autres espèces), il brille seulement dans les choses qui le peuvent recevoir, mais non pas sans distinction dans tous les êtres.

C'est dans ces espèces intermédiaires qui sont entre l'ordre des généralissimes et l'ordre des plus indivisibles subsistant dans les premières [1], qu'il faut placer la ressemblance et la dissemblance, dont nous avons à traiter maintenant; car ces espèces ne sont pas uniquement présentes dans une seule espèce, par exemple l'homme ou le cheval: elles pénètrent dans toutes les choses créées; mais on ne les voit pas non plus dans tout ce qui existe d'une façon quelconque: car si tu admets l'existence en soi et par soi, de ce substrat des corps, de cet *inqualifié*, ἄποιον [2], qui est primairement entre la matière et les espèces plusieurs, tu trouveras qu'il a substance, espèce, différence et identité. Car comment serait-il séparé de la substance, et comment aurait-il les trois dimensions sans la division, et comment tiendrait-il réunies ensemble ces conditions, sans l'identité? Mais là haut, [3] il n'y a ni ressemblance ni dissemblance, car c'est l'*inqualifié*. Ces espèces sont dans les choses créés, par cela même qu'elles sont créées, elles ont mouvement et repos, mouvement en tant que devenant incessamment, repos, en ce qu'elles ne sortent pas de leur propre réceptacle. Mais cet inqualifié ne participe pas aux qualités et aux puissances différenciantes : car nous ne confondons pas comme identiques la ressemblance et l'identité (Platon les a séparées ; il a placé dans certaines choses le semblable et le dissemblable ; mais dans des choses différentes l'identité et la différence, comme cela deviendra évident dans les hypothèses) ; l'une fait l'unité des substances, l'autre, l'unité des puissances. De même que dans le *nombre vrai* [4], comme nous l'avons appris

1 Cous. t. IV. p. 158. Col. 735. 27. Les manuscrits, et Stallbaum les reproduit, lisent : ὡς ἐνἐκείνοις ὑποστάντων. Comme on ne voit pas à quoi rapporter les articles τῆς τε τῶν γενικωτάτων τῆς τῶν ἀτομωτάτων, Cousin très ingénieusement restitue τάξεως au lieu de ὡς. On pourrait aussi sous entendre ὑποστάσεως.

2 πρώτως. Après ce mot, il y a une petite lacune qui n'intéresse pas le sens.

3 ἐκεῖ, dans l'intelligible.

4 *Rep.*, VII. 529. d La citation de Proclus n'est pas littérale, tant s'en faut. Platon dans la *République*, conçoit, au-dessus de l'Astronomie mathématique et fondée sur l'observation des phénomènes célestes, une Astronomie purement intelligible,

dans la *République*, il y a égalité de vitesse, inégalité et lenteur des actes, de même il y aura des actes intellectuels d'une vitesse égale [1], parmi lesquels éminemment l'espèce de la pensée plutôt plus une que plus plurifiée; et des actes d'une vitesse inégale, dont l'espèce est plutôt plurifiée que une. Mais celles-ci sont, comme je le disais, des différences des actes; celles-là, des différences des substances et des puissances. Identiques sont toutes celles qui ont une substance commune; semblables toutes celles qui ont entr'elles des puissances communes. Et si la ressemblance n'est pas la même chose que l'identité, il est évident que la dissemblance est distincte de la différence. Celles-ci, la ressemblance et la dissemblance, sont deux puissances, qui précèdent, pour leur faire escorte, les deux genres de l'être, l'identité et la différence, et qui procédant en même temps qu'eux, autant qu'elles le peuvent, s'arrêtent à quelqu'endroit, parce qu'elles ne peuvent s'étendre à tout ce qui, d'une manière quelconque, est après elles. Mais par là si la ressemblance n'est pas la même chose que l'identité, elle est plus puissante qu'elle; car nous posons la ressemblance parmi les Dieux; on a écrit et on a dit mille fois qu'on s'approche d'eux par la ressemblance, tandis que nous attribuons l'identité aux êtres en tant qu'êtres, de sorte que si elle existe chez les Dieux, elle y existera selon leur substance, mais non selon les hénades de leurs substances. Mais alors nous comprenons en eux par là une ressemblance autre que celle dont il s'agit maintenant, c'est-à-dire l'union des Dieux et leur communauté entr'eux [2], sans exception ni limitation, parce que nous ne pouvons l'exprimer par des noms propres, à cause de leur hyparxis ineffable et insaisissable, et alors nous l'appelons ressemblance, tirant ce nom des choses inférieures, mais non iden

fondée sur de purs concepts de la raison, et il oppose aux variétés et aux changements phénoménaux qui se passent dans le ciel visible et dont il admire d'ailleurs la beauté, κάλλιστα μὲν ἡγεῖσθαι, des changements et des diversités *vraies*, ἀληθινά, où l'on conçoit la *vraie* vitesse et la *vraie* lenteur, se manifestant par le nombre *vrai*, et dans toutes les figures célestes *vraies*: changements, mouvements et figures que la raison et la pensée peuvent concevoir, mais qui se dérobent à la vue.

1 Cous. IV. 159. Col. 736. 15.

2 Cous., IV. 160. Col. 737.

tité, et cela par de bonnes raisons. Car le nom d'identité est substantiel, et celui de ressemblance ne s'applique pas aux substances ; c'est pourquoi nous concevons qu'il convient aux choses hypercélestes, parce qu'il ne nous apporte pas par lui même, en même temps, la notion de la substance. Et en un mot, si la ressemblance est plus puissante que l'identité, il faudrait que tout ce qui participe de l'identité participât aussi de la ressemblance, mais non que tout ce qui participe de la ressemblance participât aussi de l'identité. Car les puissances des espèces plus élevées et plus générales ont une extension plus grande que celles des plus pauvres, et nous voyons cela manifestement dans les genres d'ici-bàs. Les plus généraux sont affirmés d'un plus grand nombre de choses, parce qu'ils imitent l'ordre des genres, premières causes efficientes des genres créateurs et démiurgiques. Mais cependant tout ce qui est dans le monde participe de l'identité, et tout ne participe pas de la ressemblance ; car comment y aurait il ressemblance dans des choses non qualifiées? Donc la ressemblance n'est pas meilleure que l'identité, et au contraire, l'identité est plus causatrice, plus puissante que la ressemblance, de même que la différence est, par la même raison, plus puissante que la dissemblance Il n'en saurait être autrement.

Il faut examiner encore ce point : [1] Est-ce là ressemblance qui est meilleure que la dissemblance, comme quelques-uns l'ont admis, ou au contraire celle-ci est-elle meilleure que celle-là ? [2]. Car on peut voir la ressemblance dans les conversions en cercle des choses, et la dissemblance dans les processions. Donc de même que la procession est meilleure que la conversion, de même la dissemblance est meilleure que la ressemblance : de sorte que s'il en est ainsi, la différence aussi sera meilleure que l'identité. Sans doute si le principe est pluralité, il faut assurément attribuer la suprématie à la différence ; car la pluralité et la distinction sont propres à celle-

1 Dans le manuscrit C on lit en marge : « Que l'identité est plus puissante que la différence, et la ressemblance que la dissemblance, voyez-en la preuve dans tout ce passage ».

2 T. IV. p. 161. Col. 737.

ci. Mais si c'est l'un qui est la cause des choses universelles, il est évident que ce qui est plus un, est plus apparenté au principe et ce qui est plus apparenté au principe est meilleur et d'une dignité supérieure. Donc les choses plus unes sont meilleures que celles qui ne sont pas telles, et d'une dignité supérieure. Si donc l'identité est créatrice de l'unité, la différence créatrice de l'*altérité* et cause de la pluralité dans toutes les choses où elle est présente, il est parfaitement clair que l'identité est meilleure que la différence, et s'il en est ainsi, la ressemblance est meilleure que la dissemblance : car il y a proportion : ce que l'identité est à la différence, la ressemblance l'est à la dissemblance. La ressemblance est une sorte d'unité, ἑνότης, qui crée l'un et est une quasi-identité, et la dissemblance est distinction et quasi-différence. Nous arriverons à la même conclusion nécessaire en parlant des principes qui viennent après l'un. Aussi Socrate dans *le Philèbe* [1], dit-il que la limite et l'infini viennent après l'un, que la limite définit tout, mesure et rassemble tout dans l'unité, et que l'infini plurifie, pousse toutes choses au plus et au moins, enfin que la limite est plus divine que l'infini : car c'est par là qu'il a montré que la raison a la suprématie sur le plaisir, parce qu'elle est définie selon la limite, et l'autre emportée en tout sens selon l'infini [2]. Si donc la ressemblance est selon la rangée de la limite et la dissemblance selon la rangée de l'infini et montre le caractère de l'infinité qui est le plus et le moins, il est clair que nécessairement la ressemblance est meilleure que la dissemblance, et c'est par là que Socrate a mis la raison au dessus du plaisir. Nous disons

1 *Phileb.*, 23. c. Platon ne dit pas tout cela ; nous avons vu plus haut, dit-il, que des choses qui sont, les unes sont finies, les autres infinies : à ces deux genres il convient d'en ajouter un troisième, formé de leur mélange, et même un quatrième qui règle le produit, le mélange. C'est le genre de la *Cause*. Quant à un cinquième principe, qui aurait la puissance de séparer et de disjoindre, nous n'en avons pas ici besoin. Mais tout ce passage est important pour l'intelligence du *Timée* et du *Parménide*; Conf. Stallb. *Prolegg. in Phileb.*, p. 37. Tous les commentateurs anciens s'accordent à dire que dans la Cosmologie du *Timée*, Platon a suivi les errements de Philolaüs. (Conf. Procl., *Theol. Plat.*, I. 5. p. 53 ; — III. 7. p. 132 ; in *Tim.*, p. 24. (p. 54. Basle). Boeckh. *Philolaos*, Berlin, 1819, et Reinhold, *Beitrag zur Erläuterung der Pythag. Metaphysik*. Iena. 1827.

2 Cous. t. IV. 162. Col. 738.

enfin en troisième lieu que la procession elle-même s'opère par la ressemblance plutôt que par la dissemblance. Car ce qui procède ne se retournerait pas vers ce qui l'a engendré, s'il lui était dissemblable et absolument autre, mais c'est en tant que suspendu à lui et pour ainsi dire ayant son fondement en lui qu'il accomplit sa procession. C'est pourquoi Timée donne pour cause de la cosmopée universelle, la ressemblance avec le Démiurge [1]. Car puisqu'il n'était pas possible, ni conforme à la Justice éternelle, [2] que le produit fut identique au produisant, c'est selon la ressemblance qu'a lieu la procession qui est rattachée par un rapport de contiguité à l'identité. Pourquoi en dire plus long, puisque Platon nous atteste que c'est celle-ci qui est démiurgique, que le semblable est chose de beaucoup plus belle que le dissemblable, de même que ce qui se suffit à soi même est plus beau que ce qui a besoin d'un autre ? Et si, d'après le jugement intellectuel du démiurge, le semblable a la suprématie sur le dissemblable, comme étant plus beau, il est assurément évident que dans les espèces en soi, qu'embrasse et enveloppe en soi le démiurge, l'une est plus puissante, l'autre est plus pauvre. Par là, il est évident que la ressemblance est meilleure que la dissemblance.

Il nous faut examiner, ensuite [3], comment Platon a dit que dans ces espèces, la dissemblance est le contraire de la ressemblance; car il semble qu'il est impossible que les choses qui sont intelligibles soient les unes par rapport aux autres dans une opposition contraire ; c'est sans doute qu'il ne faut pas appeler contraires seulement les choses qui, dans la matière, sont contraires les unes aux autres et se détruisent les unes les autres; car ce sont là les derniers des contraires et les plus faibles. Il faut donc que leur nature ait son principe dans les choses imparfaites ; car en général, autre chose est la pureté des choses, autre chose leur vigueur ; la faculté de frapper [4] est le propre de la vigueur ; la perfection et la puis-

1 Voir plus haut. Col. 732. t. IV. 154. *Tim.*, 29 c.
2 Θεμιτόν, les arrêts du Destin.
3 Cous. t. IV. 163. Col. 739.
4 τὸ πληκτικόν.

sance, le propre de la pureté. Il faut donc : que les contraires accompagnés de la *vigueur* se rencontrant les uns avec les autres, soient quelque part dans la matiere et qu'ils soient ailleurs, accompagnés de la pureté [1] et mêlés les uns avec les autres ; car alors ils ne se détruiront pas les uns les autres ; ils ne seront pas détruits les uns par les autres, mais chacun des deux couples contraires demeurera dans sa pureté particulière. Donc autres sont les contraires matériels, autres, les immatériels, les uns se détruisant et se frappant les uns les autres, les autres sans contact les uns avec les autres, purs, et conspirant les uns avec les autres [2]. Et si tu le veux bien, conçois la procession des contraires sous quatre modes, en posant une opposition contraire dans la raison, une autre, différente, dans les âmes, une autre, différente dans le ciel, et, enfin, une dernière dans la matière. Car les contraires dans la matière se détruisent les uns les autres ; ils sortent du réceptacle qui est commun aux uns et aux autres, et il est impossible que ce qui est dominé par l'un des contraires participe de l'autre [3], car jamais le blanchi n'est noirci, sans que la blancheur soit anéantie, ni le chaud n'est refroidi, sans que la chaleur ait cessé d'être. Les contraires, dans le ciel coexistent ensemble ; car le mouvement du *même* et le mouvement de *l'autre*, sont des contraires ; et le même (le ciel) est mu par l'un et l'autre à la fois et ce qui est mû par l'un des deux ne perd pas le mouvement de l'autre, d'où l'on doit conclure que la substance de l'éther est immatérielle ; car dans la matière, le contraire qui préexistait sort et cède la place à l'autre qui s'introduit. Coexistent donc à la fois tous les contraires qui sont dans le ciel, je veux dire, par exemple, les antipériphéries [4], les centres, et toutes les autres oppositions contraires des puissances célestes ; mais ils ont leur hypostase dans une chose qui a extension et dimension. Il reste les contraires dans les âmes,

1 Il y a donc différence entre la σφοδρότης des idées ou espèces, et leur pureté, καθαρότης.

2 συμπνέοντα, tout en gardant leur pureté.

3 Cous., t. IV, p. 164. Col. 740.

4 Les mouvements circulaires opposés.

qui ne sont pas de la catégorie des choses étendues, le cercle du *même* [1] et le cercle de *l'autre*, la dyade des chevaux [2], mais qui cependant sont divisés et séparés, plurifiés, et réalisent leurs actes dans des *mouvements discursifs* et des *évolutions et révolutions* [3]. Les contraires dans la raison ont le degré le plus élevé de l'unification, ne sont ni soumis à la division en parties, ni assujettis à la matière: ils ont une hypostase *uniforme* [4], ils sont démiurgiques, et les uns avec les autres. Car l'identité crée avec la différence, et la différence avec l'identité. Les contraires dans la matière se fuient les uns les autres; les contraires célestes coexistent les uns avec les autres, mais *par accident*; car leur substrat [5] est capable de recevoir les deux à la fois. Les contraires dans les âmes, coexistent *par soi* les uns avec les autres : car ces substances sont conjointes les unes aux autres. Les contraires dans la raison participent les uns des autres. Ainsi donc la procession des contraires part de la participation, du contact, de la présence dans le même et se termine dans le moment où ils se fuient les uns les autres. Qu'il faut poser et dans quel sens il faut poser les contraires, même dans les intelligibles, est clair par ces explications, et parce que l'opposition contraire se présente différemment selon chaque ordre d'êtres. Ajoutons encore que l'opposition contraire porte l'image des deux principes qui viennent après l'Un, et de même que ceux-là sont unifiés les uns avec les autres, de même les contraires dans les espèces, par suite de la participation de celles ci, en imitent l'union supérieure. C'est pourquoi partout les contraires sont rattachés à un seul et même sommet, comme là-haut la dyade tire son hypostase de l'Un et subsiste autour de l'Un [6]. L'un des contraires imite la limite; le plus pauvre, l'infini; c'est pourquoi même les

1 Du *Timée*.

2 Du *Phèdre*.

3 διέξοδοι, discursus orbium cœlestium, καὶ ἀνελίξεις, conversiones cœli. Il faut se rappeler que ce sont, d'après l'astronomie ancienne, des âmes qui impriment, dirigent et ordonnent les mouvements des astres.

4 ἑνοειδῶς, qui ressemble à l'un sans être absolument un.

5 T. IV. 165. Col. 740.

6 L'un est comme le centre d'où rayonne leur hypostase.

physiciens disent que le pire des contraires est la privation de la limite. Comme preuve que la ressemblance est un opposé contraire à la dissemblance, il faut se souvenir de ce que nous avons dit plus haut, à savoir que nulle part le semblable, en tant que semblable, ne participe de la dissemblance, ni le dissemblable de la ressemblance. Mais on pourrait dire que cela s'applique à d'autres choses qui ne sont pas des contraires, par exemple, ni l'homme ne participe du cheval, ni le cheval de l'homme. Il faudra donc ajouter à ce que nous avons dit : que c'est ce qui est capable de recevoir les deux contraires, qui, s'il n'est pas semblable est dissemblable, et s'il n'est pas dissemblable est semblable : ce qui ne peut arriver aux choses qui sont exclusivement d'espèces différentes; car le non homme n'est pas cheval, et le non cheval n'est pas homme [1]. Mais on pourrait dire que la proposition subsiste même dans les privations ; car tout ce qui est capable de recevoir la privation et la possession [2], s'il n'a pas la possession, en est privé, et s'il n'en est pas privé, a la possession. Ajoutons donc encore une autre détermination, à savoir, qu'il est dans leur nature de se transformer l'un dans l'autre. Mais on dira que cela se voit dans la ressemblance et la dissemblance d'ici-bas: disons donc que la ressemblance là-haut [3] et la dissemblance en tant qu'elles possèdent l'hypostase des contraires, sont elles-mêmes des contraires ; car si des contraires l un vient de celle-ci, l'autre de celle-là, et que ni l'un ni l'autre ne vienne de celle qui reste, il est évident que leur cause est d'un tout ordre, et cependant il y a opposition contraire. En tant donc que ce qui fait un, est contraire à ce qui divise, et ce qui rassemble est contraire à ce qui distingue, dans cette même mesure, *l'opposition contraire* [4] est contraire à la dissemblance. Car si toujours leurs actes sont contraires, et selon la substance et dans la substance, il est clair qu'elles auront

1 Cous., t. IV. 166. Col. 741.

2 La propriété habituelle, constitutive de l'essence, ἕξις, la possession de cet état opposée à la privation.

3 Dans l'intelligible.

4 ἐναντιότης. Malgré l'accord des manuscrits et des deux éditeurs, Cousin et Stallbaum, il faut lire ici ὁμοιότης.

quelqu'opposition contraire ; car elles agissent par leur être même, et ont par essence des actes conformes aux substances. Comment les contraires sont là-haut, cela a été dit plus haut ; nous avons aussi montré ce qu'est le semblable, dans lequel il y a aussi dissemblable, quelle est leur substance et quelles leurs puissances, quel est leur rang respectif, comment leur place est au milieu des espèces, et qu'ils sont plus pauvres que l'identité et la différence, et ne sont ni meilleurs ni les mêmes (car les semblables sont dissemblables par rapport aux mêmes et aux différents) et comment ils se comportent l'un par rapport à l'autre [1], et que la ressemblance est plus divine, et que l'opposition contraire est dans les intelligibles, et comment, et combien il y a d'ordres de contraires, et par quelles causes, et enfin comment le semblable et le dissemblable sont dits des contraires.

§ 48. « (Ne penses-tu pas que) à ces deux genres et toi et moi, et les autres choses que nous appelons plusieurs, nous participons, et que celles qui participent de la ressemblance deviennent par cela même semblables et dans la mesure où elles en participent ; que celles qui participent de la dissemblance deviennent dissemblables, et que celles qui participent des deux deviennent l'un et l'autre [2]. »

Ainsi, ce que se propose Socrate dans la discussion qui fait le sujet de l'entretien, c'est de porter la recherche des monades ordonnées aux causes détachées et indivisibles de celles-ci, c'est-à-dire des espèces qui sont dans les autres, et d'examiner avec Zénon comment ces substances indivisibles sont unifiées les unes avec les autres, et si elles participent les unes des autres, et s'il y a aussi en elles une union de quelqu'autre nature. Tel étant son plan, il lui a d'abord posé la question, s'il était lui aussi partisan de la doctrine des Idées, et comme se répondant à lui-même, il a dit qu'il n'était pas permis à des hommes savants, de refuser d'admettre une telle hypothèse ; puis [3], il a amené l'entretien sur la ressem-

1 T. IV. 167. Col. 742.
2 *Parm.*, 129. a.
3 T. IV. 168. Col. 742.

blance et la dissemblance, parce que Zénon, dans sa première conclusion, aboutissait au résultat de faire rentrer dans le même, des choses que Socrate, d'accord avec lui, avait d'abord qualifiées de *contraires*, que ces contraires sont, dans les espèces, en quelque sorte des moyens. μέτα, comme on l'a mentionné dans la troisième [1], et parce que la question sur la ressemblance est parfaitement appropriée à ceux qui veulent *remonter* [2], enfin par beaucoup d'autres causes, mais surtout par celle-ci qui est plus parfaite, à savoir, que toutes les espèces ont besoin de ces deux genres, en tant qu'ils sont causes de toutes les images des choses qui deviennent selon elles [3]. Il va traiter maintenant de la participation des Idées, après avoir posé que celles-ci sont participables, et les choses d'ici-bas participantes, que par cette participation, les choses d'ici-bas sont faites semblables aux Idées ; d'où l'on peut voir, ce que nous avons dit être la raison prédominante pourquoi le dialogue porte d'abord sur ces idées. Car, si en général, des choses, celles-là sont paradigmes, celles-ci images, assurément les choses d'ici-bas sont semblables et dissemblables à celles de là-haut ; car l'image est de telle nature qu'avec la ressemblance à son paradigme, elle manifeste aussi la dissemblance. La ressemblance fait seule un paradigme, et cela au lieu d'une image, et la dissemblance, à son tour, écartant la force assimilante, τὴν ὁμοίωσιν, fait disparaître la ressemblance de l'image, ὁμοιότης. Il faut donc, pour qu'une chose soit une image d'une chose qui est différente d'elle et dont elle est différente, qu'il y ait assimilation et désassimilation. Il faut assurément que ces principes soient d'avance admis en commun par ceux qui doivent discuter sur les Idées ; si ces prémisses là ne sont pas posées, c'en sera fait des autres idées ; car il faut d'abord que l'image soit, et ensuite soit l'image de quelque chose, et puisque maintenant l'entretien

1 Stallbaum supprime ἐν τρίτῳ qui ne se trouve que dans B, et lit ὑπέμνησται au lieu de ὑπομέμνησθαι. Je ne rencontre aucun exemple de ce parfait sans redoublement. — On ne connaît pas la formule de la 3e conclusion : Cousin renvoie à Col. 741. I. II (t. IV. 165) où il est dit seulement ὑπομνηστέον ἐκ τοῦ πρότερον.

2 ἀναγομένοις, qui veulent s'élever de l'ordre sensible à l'intelligible.

3 C'est-à-dire dont elles sont le type et l'exemplaire.

porte sur la participation des Idées [1], il faut poser la question : Est-ce que les sensibles seuls participent des Idées comme leurs paradigmes, ou bien outre les sensibles, aussi les intelligibles, ou bien ceux-là seulement, ou encore les intelligibles qui sont au-dessous de ceux qui sont avant eux. Car ceux qui disent qu'il n'y a qu'une seule et unique raison, εἷς νοῦς, ne sauraient soutenir qu'il y a des intelligibles en soi, qui sont paradigmes d'intelligibles; ceux qui admettent une pluralité de raisons, refuseront nécessairement d'admettre qu'il faille appeler les choses placées dans les choses supérieures, paradigmes de celles qui sont placées dans les plus pauvres, je dis par exemple, les choses placées dans la raison imparticipable, paradigmes de celles placées au-dessous d'elle dans la raison participée, qui sont des espèces procédant des premières, ou les choses placées dans l'universel, paradigmes de celles qui sont particulières. Ces considérations méritent qu'on s'y arrête; car il y a de justes raisons de rechercher quels sont, parmi les êtres, ceux qu'il faut appeler paradigmes, et quels, images. Mais si, comme nous l'avons dit, image et paradigme ont par rapport l'un à l'autre, cet ordre, que l'image manifeste en elle-même, à côté l'une de l'autre et à mesure égale, la ressemblance et la dissemblance par rapport au paradigme, afin qu'elle soit conçue comme image; car la ressemblance extrême ne conçoit plus l'image comme image, dit-il, mais est comme une tendance à ramener *au même*, et le paradigme en soi et l'image, si donc tout ce que nous avons dit est exact, il est certes nécessaire de ne jamais faire des intelligibles des images d'intelligibles; car toute la substance intelligible, selon ce que dit Timée, est indivisible [2], et puisqu'elle est indivisible, il n'est pas possible de dire que ceci en elle est paradigme, et cela image [3]. Car il y a une bien grande distance entr'eux ; l'image, en effet, n'est pas, en elle-même, en tant qu'elle est, comme il s'exprime, image, mais de même qu'elle est dite (image) d'un autre, de même, par la même raison, elle

1 T. IV. 169. Col. 743.

2 *Tim.*, 35. a. τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς.

3 T. IV. 170. Col. 744.

est dans un autre. Or il faut ici, quand il s'agit de ces choses, appliquer les termes causant et causé, monades et nombres, mais jamais ceux de paradigme et d'image; car l'Un est causant des intelligibles, il n'en est pas le paradigme ; ainsi il il n'est pas permis d'appliquer ces distinctions-ci aux intelligibles. Donc la substance intelligible procédant dans elle-même, procède comme l'intelligible, de l'Un. Et en un mot, selon le *Timée* [1], toute image doit nécessairement participer en quelque mesure de la génération, afin que, arrivant par elle à l'être, elle soit rendue semblable à la substance réellement existante. Si l'image appartenait aussi aux êtres éternels et réellement êtres, elle ne sera plus image ; car celui ci (l'être) *est* réellement, comme lui-même l'a dit dans le *Sophiste* [2] ; l'image, en tant qu'elle est image, n'est ni véritablement ni réellement, mais plutôt elle n'est réellement pas. Quels sont donc ces sensibles, ces choses phénoménales que seules nous dirons des images? Car Platon lui-même a appelé le Temps image de l'éternité [3] : Or ce que le temps est à l'éternité, l'âme l'est à la raison; car le temps est une mesure psychique, et l'éternité une mesure intellectuelle ; de sorte que l âme aura la fonction d'une image par rapport à la raison. En un mot, la génération a lieu, non-seulement dans les sensibles, mais encore dans les âmes; car l'âme à la fois est la meilleure des choses devenues et des choses toujours non étant, comme le dit Timée [4], et à la fois divisible et indivisible, tandis que la raison est exclusivement indivisible [5]. Ainsi donc, on ne dit pas qu'il y ait génération de la raison, comme on l'enseigne de l'âme. Donc la raison n'est pas image du père, elle en est la deuxième procession, opérée par l'identité. L'âme est image au premier degré, parce qu'elle est la

1 *Tim* , 39. e « Tout le reste, jusqu'à la génération du temps, a été fabriqué à la ressemblance de ce à quoi il est ressemblant. »

2 *Soph.*, 240. b. οὐκ ὂν ἀληθῶς γε φῂς... οὐκ ὂν ἄρα οὐκ ὄντως ἐστιν ὄντως ἦν λέγομεν εἰκόνα.

3 *Tim* , 37. d. εἰκὼ δ'ἐπινοεῖ κινητόν τινα αἰῶνος ποιῆσαι.

4 *Tim.*, 35 a « De la substance indivisible et toujours identique et de la substance qui au contraire se divise dans les corps, il forme une troisième espèce de substance qui est un mélange des deux autres, qui est et de la nature du même et de la nature de l'autre ».

5 T. IV. 171. Col. 745.

première des choses engendrées. Les corps, comme images, sont après l'âme[1]. L'une de ces natures est exclusivement indivisible et paradigmatique, l'autre est à la fois indivisible et divisible, paradigmatique et image, et par là garde la médianité qui lui convient. En un mot, toute procession s'opère ou selon l'union, ou selon la ressemblance, ou selon l'identité : selon *l'union*, comme dans les hénades en soi hypersubstantielles ; car la ressemblance selon l'espèce, n'est pas en elles identité mais seulement union ; selon *l'identité*, comme dans les substances indivisibles, où le procédant est, en quelque mesure, identique au demeurant ; car toutes ces substances gardées et conservées dans leur unité d'essence par l'éternité, montrent la partie en quelque sorte identique au tout ; selon la *ressemblance*, comme dans les substances moyennes et dernières ; car celles-ci, quoiqu'elles soient moyennes, sont les premières à désirer la procession par la ressemblance, soit que l'identité et la différence, ou soit que la dissemblance et la ressemblance soient la cause de quelques-unes ; ainsi par certaines espèces [2], elle fait [3] les choses et autres et les *mêmes*, et semblables et dissemblables, les unes aux autres ; ainsi par la blancheur, semblables, par la noirceur semblables, par les deux réunis, dissemblables : car tous les relatifs ressemblent à des provins ou à des boutures [4], ou confondent leur nature avec celle d'autres espèces [5]. Leurs causes créent donc nécessairement avec d'autres espèces, de sorte qu'il n'y a pas lieu de rechercher quelles [6] sont d'entr'elles, celles qui créent elles mêmes, par soi-même, αὐτὰ καθ' ἑαυτά, sans les autres espèces. Il faut en outre se rappeler que toutes les monades des choses qu'on dit être,

1 Ils sont images au deuxième degré.

2 T. IV. 172. Col. 745.

3 ποιεῖ, la procession, ou la cause.

4 παραφυάσιν, des plantes qui poussent par *traçage* (tradux), par provinage ou par bouture.

5 συμφύεται : Connascitur, ou copulatur ou adhæret.

6 Au lieu de τούτων τινὰ ποιοῦντα je lis τίνα, comme plus loin, Col. 746, l. 38 περὶ τοῦ τίνα τὰ μετέχοντα τῶν εἰδῶν.

de quelque manière que ce soit, produisent certaines choses plus particulières, quoiqu'elles-mêmes soient universelles, parce que si elles produisent d'elles-mêmes, elles les produisent par un abaissement ; la même propriété demeure, seulement elle devient plus particulière ; elles produisent certaines autres, selon un changement de substance, en tant que ce sont des processions d'images procédant des paradigmes ; car toutes les images, bien que changées selon la substance, veulent appartenir à leurs paradigmes propres, et n'avoir plus la même essence [1] que ce dont elles procèdent, mais une semblable. Ainsi donc la raison universelle crée l'hypostase des raisons particulières selon l'*abaissement*, celle des âmes *selon la procession*, les unes, particulières, d'elle-même comme universelle, les autres, du paradigme, images d'elle même.

L'âme universelle crée l'hypostase des âmes plus particulières, *selon l'abaissement*, qui sont nécessairement, sous le mode particulier, tout ce qu'elle-même est sous le mode universel, et crée l'hypostase des natures qui sont divisibles dans les corps, *selon la procession*, comme images d'elle-même, n'ayant plus la même essence psychique, mais ayant seulement de semblable à l'âme, le caractère particulier vital [2]. Il est donc par là évident qu'il faut poser que les images, commençant par les substances moyennes, procèdent jusqu'aux dernières, ce qui nous autorise à dire que les choses participées sont les espèces intellectuelles [3] ; les participantes au premier degré sont les âmes, et les participantes au degré inférieur, toute la substance divisible. Et si ces propositions ont force de vérités, nous dirons que le : « toi et *toi* [4] » participe de la ressemblance et de la dissemblance ; ce sont des âmes ; car chaque individu, c'est l'âme selon l'un, Alcibiade, Socrate ; *les autres*, τὰ ἄλλα, ce sont les paradigmes sensibles, car c'est à ceux-ci surtout que conviennent ces termes, comme il sera manifeste pour nous après ces

1 λόγον... la notion essentielle, le τί ἐστί, par lequel elles se définissent.
2 La vitalité seule constitue en ces natures une ressemblance avec l'âme.
3 T. IV. p. 173, col. 746.
4 Sans doute pour *moi*, comme dans le texte de Platon.

considérations, et par les expressions mêmes de l'auteur. Ainsi les espèces intellectuelles, il les a surnommées : *elles-mêmes par elles-mêmes* [1] ; mais les espèces sensibles, il les appelle *autres* et *plusieurs*, parce qu'aux unes, convient la simplicité, l'hypostase sans mélange avec la matière, aux autres la différence et la plurification. Que ceci donc soit dit sur la question : quels paradigmes participent des Idées.

Ensuite le dialogue traite de la participation elle-même, et des [2] espèces qui sont indivisibles et unifiées les unes aux autres, qui sont mesures, et n'admettent pas le plus et le moins ; [3] car fondées purement dans l'éternité, elles sont étrangères à cette espèce d'indétermination. Celles-ci étant donc telles, c'est d'elles que les choses d'ici-bas participent sous le mode divisible et distinct et selon le plus et le moins : car les mots [4] « *par là, et dans la mesure où elles participent* » sont les formules qui indiquent tout cela : le mot *par là*, ταύτῃ, indique le divisible de la participation ; ce n'est pas par le tout de chacun de ceux-ci, mais par quelque partie, qu'ils sont semblables et dissemblables ; et le : *dans la mesure* veut dire : ou de plus loin ou de plus près [5] ou le plus et le moins : car le semblable en soi, si tu considères l'espèce intellectuelle, est tout entier de même *couleur* (nature) que lui-même, et sa partie est pour ainsi dire semblable, puisque même ici-bas la partie du feu est feu : et semblablement, le dissemblable est tel qu'il est selon lui-même en son tout, et il n'est pas dissemblable en une partie et en une autre semblable ; car chaque espèce est simple ; elle possède tout entière et en toutes ses parties la même nature et sa propre nature. Le semblable ici-bas n'est pas complètement semblable ni non plus complètement dissemblable. De même ce qui participe de la ressemblance n'en a pas participé tout entier semblablement,

1 αὐτὰ καθ'ἑαυτά : elles sont une sorte d'êtres, à part, et ne doivent qu'à elles-mêmes cette existence personnelle.

2 Au lieu de καὶ ὅτι je lis καὶ περὶ pour expliquer les génitifs et comme appelé par l'antécédent περὶ αὐτῆς διαλέγεται τῆς μετοχῆς καὶ περὶ τῶν...

3 La mesure est unité absolue et invariable et non susceptible de plus et de moins.

4 Du texte de Platon : ταύτῃ τε καὶ τοσοῦτον ὅσον ἂν μεταλαμβάνῃ.

5 T. IV. 174, col. 747.

mais une partie en a participé plus, l'autre moins ; et ce qui participe de la dissemblance n'est pas tout entier semblablement dissemblable ; mais chacun d'eux est semblable et dissemblable dans la mesure où il a participé de la ressemblance avec lui et de la dissemblance avec lui, l'un plus, l'autre moins : et ce qu'il y a de paradoxal ici, c'est que les uns, qui sont semblables par l'intraposition du plus et du moins, sont par là même dissemblables, et que les dissemblables sont semblables par la communauté de l'espèce de la dissemblance qui se trouve en eux : telle est la *conspiration* des idées, σύμπνοια. Car l'identité et la différence se comportent semblablement à l'égalité et à l'inégalité, parce que toutes les idées absolument premières sont unifiées les unes avec les autres; les unes avec les autres organisent démiurgiquement toutes les choses qui paraissent avoir entr'elles une opposition contraire.

§ 49 « Et si toutes choses participent de ces deux qui sont contraires, [1] et si, par le fait qu'elles participent des deux réunis, elles sont semblables et dissemblables elles-mêmes à elles-mêmes, quoi d'étonnant ? mais si quelqu'un nous montrait les semblables en soi, devenant dissemblables, et les dissemblables en soi, devenant semblables, ce serait là, je crois, le vrai prodige. Mais s'il se montre que les choses qui participent des deux à la fois, supportent les deux contraires à la fois, il n'y a rien là, à mon sens du moins, mon cher Zénon, qui me paraisse absurde [2]. »

Les choses d'ici-bas participent de la ressemblance et de la dissemblance, et c'est en tant qu'elles en participent qu'elles sont dites semblables et dissemblables. Mais là haut, chacune de ces deux espèces, la ressemblance et la dissemblance, est simple, l'une se rapprochant de la limite, l'autre de l'infinité. Ici-bas la ressemblance affecte le mode monadique ; la dissemblance le mode dyadique ; l'une vient d'en haut, l'autre, de l'infinité matérielle ; car une chose est dissemblable à une autre et à soi même de deux manières : ou selon la nature ou contrairement à la nature, par ex : si Théétète est dis-

1 T. IV. p. 175, col. 747.
2 *Parm.*, 129. a.

semblable à Socrate, c'est selon la nature ; car il a été créé ainsi par la nature [1] : c'est cette dissemblance [2] qu'il appelle *spécifique*, et tu peux poser qu'elle est l'image de la dissemblance en soi ; car elle est l'œuvre de la nature. Mais si tu vois cette chose-ci particulière,[3] devenant dissemblable à elle-même ou à quelqu'autre, par un mouvement qui la porte vers ce qui est contre la nature, tu pourras dire que cette dissemblance-ci est une épigénèse, (ἐπιγίγνεσθαι), provenant de la mer de la dissemblance et de l'infinité matérielle. Or il aurait fallu voir et dire, qu'il y a à la fois une dissemblance [4] spécifique et une dissemblance matérielle, [5] et non que le Dieu crée en se mêlant à la matière, et par ce mélange, assimile par lui-même et désassimile par la matière les œuvres démiurgiques, mais qu'il fait les deux par lui-même. parce qu'il a par lui-même les idées des deux espèces. (Il fallait dire) que les choses qui deviennent dans une constitution contre nature, sont exclusivement désassimilées par la matière ; car aucune des choses contre nature, et en général aucune des choses mauvaises, ne tient sa génération de là-haut et ne se porte là-haut [6]. Mais il n'est pas possible que ce qui est fait semblable aux intelligibles possède ce caractère contre la nature, et il n'est pas permis par la loi du destin, θέμις, [7] que ce qui est entraîné vers la laideur de la matière, se meuve vers et arrive à l'assimilation avec les espèces intellectuelles : de sorte qu'il convient de surnommer la dissemblance, née d'une tendance contraire à la nature, fille de la terre, et non Olympienne, mais celle qui est née d'une tendance conforme à la nature, considérée soit dans les touts et dans les parties, soit dans les espèces et les individus, il faut dire qu'elle descend d'en

1 T. IV. 176. col. 748.

2 Stallbaum lit ici ὁμοιότητα.

3 τόδε τι.

4 Le texte de Cousin dit ὁμοιότητα : mais cela suppose qu'on lit aussi plus haut : ὁμοιότητα. Si non, il faut lire ici ἀνομοιότητα.

5 Le texte de Stallbaum donnerait le sens : que la ressemblance se rattache à l'espèce, et la dissemblance à la matière.

6 Elles n'en viennent pas, et n'y vont pas.

7 Thémis, mère de Dikè et des Heures, épouse de Zeus, est la personnification divine de l'idée de l'ordre inflexible, mais juste, qui gouverne le monde. Elle est représentée assise sur le trépied Delphique.

haut dans les choses où elle est présente. Mais quant à la ressemblance, il faut la considérer comme une; car toute chose semblable tient de ce qui est conforme à la nature, le semblable et à elle-même et à autre chose, et il n'est pas possible que le semblable soit à lui-même soit à autre chose soit communiqué à aucune chose par ce qui est contraire à la nature. C'est pourquoi ce qui est contraire à la nature est indéfini, et est chassé de l'Un et de l'unité qui lui appartient. [1] Voici donc ce qui convient à ces genres, je veux dire : à la ressemblance, le monoïde et le toujours le même ; à la dissemblance, le dualisme et l'hétérogène, puisque, comme il a été dit, la ressemblance est de la série de la limite, la dissemblance de l'infinité : et c'est pour cela que, considérant ces relations, Socrate fait toujours la procession se mouvoir selon les deux séries. C'est là ce que nous avions à dire pour montrer l'analogie.

Reprenant maintenant la pensée de Socrate, disons que son objet est de porter l'entretien des monades plusieurs coordonnées, auxquelles Zénon s'efforçait de ramener les esprits du vulgaire, à certaines monades qui tiennent le milieu entre la théorie de Parménide et la thèse soutenue par Zénon. Il provoque la puissance intellectuelle de Zénon, par laquelle il est uni à Parménide, parce qu'il a le même intelligible que celui-ci et tend à la même fin. Tel étant donc son plan, il soutient qu'il n'y a rien de merverveilleux à ce que, dans les choses sensibles, les espèces paraissent se mêler ; car il est possible que le même substrat participe sous des rapports différents, des contraires ; mais quand il s'agit des intelligibles, il lui semble qu'il y a une extrême difficulté de voir comment ils sont unis les uns aux autres sans se confondre, [2] et comment d'un autre côté, ils sont distincts sans se diviser : et c'est un point qui a paru aussi à d'autres après lui d'une grande difficulté, de sorte que les uns, suivant le cours de leurs propres objections, ont professé que tout est tout, que la ressemblance elle-même est dissemblance et le repos mouvement,

1 T. IV. p. 177. Col. 749.
2 T. IV. 178. Col. 749.

que l'individuel n'est en rien plus petit que le tout et que l'hyparxis des parties est identique au tout. Et même ils croient faire une chose qui mérite *l'approbation* de Socrate : car il dira, à la fin du passage, en continuant son discours, que certainement, si on lui montrait toutes les choses confondues les unes avec les autres, il serait *profondément charmé* d'une telle démonstration, comme s'il était partisan passionné, ἐραστής, d'une telle opinion ; et ils ont interprété les mots : *ce serait merveille*, dans le sens d'une chose extraordinaire et qui s'élève au-dessus de la *division*[1] naturelle : et ils diront que par-là Socrate est d'accord avec lui-même en disant que *prodige*, τέρας, et *digne d'approbation* ἀγαστόν, c'est une seule et même chose. Mais ceux qui soutiennent la pureté sans mélange des Idées, disent qu'elles sont distinctes les unes des autres, que ni le semblable n'est rempli de dissemblance, mais qu'il se sépare du dissemblable, ni que le dissemblable n'est rempli de ressemblance, mais que chaque espèce est pure, simple, monoïde. De là vient que Socrate, au commencement du passage, dit que si quelqu'un lui démontre que ces espèces là participent les unes des autres, que le semblable dans l'intelligible est aussi dissemblable, ce serait *merveille*, τέρας[2] ; car il faut maintenir[3] chacune d'elles, dans sa propre particularité et sans confusion avec d'autres ; et s'il dit à la fin qu'il serait *charmé* si quelqu'un les lui montrait confondues, ce n'est pas comme s'il approuvait celui qui fait effort de le démontrer, mais parce qu'il accuse le personnage de parler pour ne rien dire : car nous nous *émerveillons*, comme on dit, de voir des gens tenter l'impossible, parce qu'ils n'ont pas conscience de leur propre impuissance et de la vraie nature des choses, qui se dérobe à leur

1 Malgré l'étrangeté du mot διαίρεσις, il est bien dans l'ensemble des idées du passage. L'esprit humain divise pour penser ; les philosophes qui soutiennent que *tout est tout*, font le contraire, et s'élèvent par suite au-dessus des conditions ordinaires de la pensée, qui est naturellement division.

2 T. IV. 179. Col. 750.

3 δεῖ τηρεῖν : avec τηρεῖν, le raisonnement est purement *tautologique* : je crois qu'il faut lire ἀσυγχύτως... ἔχειν. C'est la nature même des idées qui impose cette loi de simplicité. On pourrait encore lire, τὸ ἀσύγχυτον... τηρεῖν, il est dans la nécessité des choses que chaque espèce garde et conserve son caractère de pureté.

propre esprit. Il en est quelques autres, qui prennent une position intermédiaire : ils ont prétendu que Socrate ni n'admet ni n'écarte ici le mélange des espèces, mais pose seulement des objections et des questions, et invite Zénon à les résoudre : et alors : *ce serait merveille*, le *j'admire* et le : *je serais charmé* sont des expressions de ses doutes : il ne professe ni ne repousse le mélange ; il ne se prononce ni affirmativement ni négativement ; car ce sont des termes dont nous nous servons souvent à l'égard de nos maîtres pour exciter leur talent.

Ce sont sans doute d'illustres et beaux esprits qui ont exprimé ces opinions sur ce sujet, et ils me semblent avoir tous raison ; mais la palme appartient à Platon qui a disposé cette discussion dans cet ordre, et a attribué le rôle qui lui convenait le mieux à Socrate, jeune il est vrai, mais si heureusement doué par la nature, et si subtil dans la théorie de l'intelligible, et qui a, dans une juste proportion et mesure, montré comment et par quelle espèce d'arguments, Socrate pourrait s'avancer jusqu'à la vérité la plus certaine [1].

Afin de comprendre plus parfaitement ce qui vient d'être dit, voyons, si tu veux bien, posons-nous d abord ces questions : Faut il dire que la ressemblance en soi est dissemblance, et de même, que la dissemblance en soi est ressemblance, que l'identité en soi est différence, et la différence en soi identité, que la pluralité est un, et que l'un en soi est pluralité, et en disant cela, aurons nous raison de le dire ? dirons-nous vraiment que chacune de ces espèces est aussi toutes les autres, et qu'il n'en est pas une qui ne soit aussi toutes, et aurons-nous raison de faire ainsi la partie en rien plus petite que le tout ? Ou faut-il dire seulement que chacune est tout, ou aussi que chacun de ces touts qui sont en elle est également tout, et encore que chacun de ces chacuns est tout, et continuer ainsi à l'infini ? Car si c'est seulement chacune des espèces posées au commencement qui est tout, mais que chacun des touts qui sont en elle ne soit plus également tout, qu'est-ce que ce raisonnement, et comment

1 T. IV. 180. Col. 751.

serons-nous conséquents avec nous-mêmes, si nous disons que des espèces, les unes participent les unes des autres, les autres ne se mêlent pas les unes aux autres, et si ainsi nous ne faisons pas les parties des parties identiques aux touts ? Mais si chacune participe incessamment des autres, les espèces seront infinies, et chacune aura des manières d'être infinies ; car ce n'est pas seulement leur tout qui aura cette infinité, mais aussi chacune ; or comment des choses qui, (comme les Idées) sont proches de l'un, peuvent-elles être infinies [1] ? Car les choses plus unifiées, resserrées dans leur quantum, ont l'infinité seulement en puissance. Mais comment, d'une certaine espèce particulière sensible une, y aura-t-il dans la raison [2] des paradigmes infinis parce qu'il y a des hommes infinis ; car tout au contraire, c'est parce qu'il y a une infinité d'hommes qu'il faut qu'il y en ait une Idée une, et c'est pour cela que nous recourons à l'hypothèse des Idées, c'est-à-dire afin d'avoir dans la raison les monades des choses multiples et divisées, et parce qu'il faut faire précéder, selon la substance, la pluralité par la monade et non l'espèce une par la pluralité. Et en un mot, si l'espèce posée une dans la raison, crée les mêmes choses, qu'avons-nous besoin de l'infinité? car il est meilleur de créer avec des limités qu'avec des illimités. En effet le limité est plus proche parent du principe et a des rapports plus intimes à la science ; car les sciences sont les sciences de choses limitées, et ce n'est pas par les infinis que nous connaissons les finis, mais au contraire par les finis que nous connaissons les infinis. Il s'en faut ainsi de beaucoup que la raison connaisse ou crée les finis par les infinis, puisqu'elle est, plus que la science, semblable à l'un, et tellement plus semblable qu'elle enveloppe toute sa diversité et anticipe, sous le mode indivis, tout ce qui se déroule en celle-ci. Deuxièmement [3], lorsque nous parlons de ressemblance là-haut et

1 T. IV. 181. Col. 752.

2 Stallbaum ponctue autrement que Cousin cette phrase très obscure : Il dit : πῶς δὲ ἑνὸς αἰσθητοῦ τινος εἴδους ἄπειρα παραδείγματα ἔσονται ; — παρὰ τὸ εἶναι ἄνθρωποι ἄπειροι ἐν νῷ. — Cousin supprime le signe interrogatif après ἔσονται et e rejette après ἐν νῷ.

3 T. IV. 182. Col. 752.

de dissemblance, (car portons l'examen sur ce point) — n'y a-t-il qu'une seule chose et lui donnons-nous, à la même, deux noms, comme on le fait habituellement dans les choses polyonymes, ou désignons nous par chacun de ces deux mots quelque chose de particulier, et en le faisant, agissons-nous uniquement d'après notre conception, ou selon la substance même des choses [1]? Si les deux noms sont dits d'une seule et même chose, ils ne sont pas contraires l'un à l'autre; car ce sont les choses qui sont des contraires, et non les mots qui sont dépouillés d'être. Ils ne seront pas non plus autres par la dissemblance et autres par la ressemblance ; il n'y aura qu'une seule et même chose faite des deux ; car la chose est posée une; ce qui devient de la chose a génération [2] et est fait semblable à la chose et non pas aux mots; et, par conséquent ni les idées ne seront plusieurs, mais il n'y en aura qu'une seule désignée, comme il semble, par plusieurs mots, et il n'y aura plus les cinq genres de l'être [3], puisque tous sont un selon la substance; l'identité sera immuablement différence et la différence, identité ; car chacun est tout. De sorte que si tout est dans tout, tout est tout [4], et rien n'est dans rien ; car il n'y aura plus que Un ; le reste sera seulement des mots. Et si, lorsque nous disons que la ressemblance est une certaine espèce particulière, et qu'inversement, nous ajoutons que la dissemblance est semblablement une certaine espèce, nous désignons par ces mots des choses différentes l'une de l'autre (et d'où vient que nous disons que l'une est meilleure, l'autre plus pauvre, si ce n'est parce que nous en voyons la

1 La distinction est-elle purement mentale et subjective, ou réelle ?

2 C'est-à-dire est engendré.

3 *Sophist.*, 250 : qui sont l'être, l'identité, la différence, le mouvement et le repos.

4 C'est à cette conséquence qu'arrivaient les stoïciens par leur théorie de l'intra- et com-pénétration de toutes choses en toutes choses. M. Aurel., VI. 38 πάντα ἀλλήλοις ἐπιπέπλεκται καὶ πάντα... φίλα ἀλλήλοις ἐστί et cela, διὰ τὴν σύμπνοιαν καὶ τὴν ἕνωσιν τῆς οὐσίας. Diog. L. VII. 151. τὰς κράσεις δὲ διόλου γίνεσθαι... ἀντιπαρεκταθήσεται καὶ συμφθαρήσεται. Alex. Aphrodis., *de Mixtione*, 14. 2. ὅλων δι'ὅλων ἀντιπαρέκτασιν ἀλλήλοις. Epictet., *Dissert*, 1. 142. 2. οὐ δοκεῖ σοι... ἥνωσθαι τὰ πάντα... τί δὲ ; συμπαθεῖν. De là l'idée de la συμπάθεια ἐν διεστῶσι, ἕνωσις ἐκ διεστηκότων. Stob., *Eclog.*, 1. 374. σῶμα διὰ σώματος ἀντιπαρήκειν... σῶμα διὰ σώματος χωρεῖν... εἰς ὅλον τὸν κόσμον διατενεῖν τῇ κράσει τὸν σταλαγμόν. C'est ce qu'ils appellent consensus, conjunctio, continuatio naturæ. Conf. Damascius, *Problèmes et solutions*, § 94, trad. *Franc.* t. I. p. 374.

distinction) est-ce seulement, différentes par la pensée [1], que nous disons différer les choses signifiées, ou selon la nature même des choses. Car si c'est seulement par la pensée, en supprimant notre pensée, s'évanouira la différence des espèces, puisque maintenant l'âme ne les pense plus ; il n'y aura qu'une seule idée intelligible et non plusieurs ; car les choses dont la distinction n'est produite que par nos manières de concevoir, sont supprimées naturellement avec nos conceptions elles-mêmes. Tout ce qui devient de notre conception, qui est fondé uniquement en elle, disparaît si notre conception est enlevée, et se perd lui-même; car rien, en un mot, ne peut demeurer, si la cause première, si ce qui le produit n'est plus. Mais si elles diffèrent selon la substance même, alors sont distinctes les unes des autres et la ressemblance et la dissemblance, et l'identité et la différence, et chacune des espèces, et ni l'identité ne sera ce qu'est en soi la différence, ni chacune, ce que sont toutes les autres.

Cette conclusion sera donc, par ces raisons, parfaitement claire, et nous posons comme démontré qu'il n'est pas vrai que chacune des Idées soit toutes les Idées, ni que la partie, comme on dit, soit égale au tout, mais que la partie est un tout et non tout, et que le tout est meilleur par la substance, que les parties. Mais est-ce que nous allons dire que toutes les espèces sont exemptes de mélange et ne participent pas les unes aux autres? Mais cela aussi est absurde [2] ; car nous voyons que les parties même des choses sensibles sont sympathiques les unes aux autres, et considérées comme un continu, pour former l'hypostase complète et entière de l'espèce une. Il faut donc que, beaucoup auparavant, en elles, les espèces, qui sont des parties de la raison une, aient pénétré les unes dans les autres et soient les unes dans les autres ; car les choses sensibles, ayant besoin du lieu [3], adoptent la continuité à la place de l'union, tandis que les intelligibles ont l'union qui leur est propre et l'intrapénétration [4], sans confu-

1 T. IV. 183. Col. 753.
2 T. IV. 184. Col. 754.
3 τό που, d'être situées dans un lieu de l'espace.
4 δύξιν.

sion des unes dans les autres ; car elles appartiennent à la catégorie de l'indivisible, et les choses qui sont dans l'indivisible coexistent les unes dans les autres, sans aucune distinction ; car de celles ci, les unes ne sont pas ici, celles-là ailleurs, puisque ce en quoi elles sont n'est divisible d'aucune manière. Et il en est ainsi dans les semences ; car toutes les raisons [1] sont dans une seule, et quelque partie que tu prennes de la semence, tu y trouveras toutes les raisons. Donc la semence, ayant en puissance les raisons, a, dans chacune, en puissance, toutes les raisons [2]. Il faut donc qu'il y ait, avant elle, ce qui a tout en acte dans chacune ; car, en rien, la nature ne commence par les imparfaits ; les imparfaits ne procéderaient pas à leur perfection, si ne leur préexistaient pas [3] les parfaits, dont ceux-ci portent la ressemblance affaiblie parce qu'ils en ont reçu une image imparfaite. Qu'est ce à dire, si ce n'est que la raison est ce en quoi tout participe de tout, et que tout ce que tu y prendras, tu le trouveras participant du reste. Car si nous disons que cette substance est *indivisible*, [4] comment la diviserons nous, puisqu'elle est à ce point exempte de mélange et de communication même avec elle même ; car les choses qui ne se mêlent pas les unes aux autres, qui n'ont rien de commun entr'elles, sont nécessairement privées de sympathie les unes pour les autres ; il n'est pas de leur nature de s'aimer les unes les autres, de contribuer à y créer l'un, mais au contraire de se diviser, de se séparer les unes des autres ; car si chaque chose garde sa propre nature, en ne se mélangeant pas avec les autres, elle évitera, pour se conserver, toute communauté avec elles : comment se produira, par les espèces divines, ce qui est indivisible ? comment se produira, par les intelligibles, l'amitié et ce sublime amour [5] que nous avons coutume de tant louer ?

1 Séminales, λόγοι.
2 Plot., *Enn.*, II. VI. I.
3 T. IV. 185. col. 754.
4 Il semble qu'il faudrait lire : *divisible ;* car comment penser à diviser une chose qu'on déclare *indivisible*.
5 Cousin garde διὰ τῶν εἰδῶν, Stallbaum le supprime, mais rétablit διά dans la proposition qui suit : διὰ τῶν νοητῶν.

Comment se produira l'union qui descend de l'un, et toutes les autres expressions dont nous nous servons pour célébrer cette nature? Il ne faut donc pas dire que les Idées sont absolument sans mélange et n'ont aucune communauté entr'elles; mais il ne faut pas dire non plus, comme il a été démontré, que chacune est toutes. Comment donc et de quelle manière faut il s'exprimer sur ce sujet? Il faut dire que chacune est ce qu'elle est, qu'elle garde sa particularité propre, pure, et cependant qu'elle participe des autres, sans se confondre avec elles, non pas qu'elle devienne quelque chose de celles-ci, mais comme prenant part à la particularité de celle-ci, et lui communiquant une part de la sienne propre [1], comme on dit que l'identité participe en quelque mesure de la différence et n'est pas différence; car il y a pluralité en elle, et non-seulement elle est différente de la dissemblance, mais aussi d'elle-même; et semblablement que la différence participe de l'identité en tant qu'elle a communauté avec les autres et qu'elle est identique à elle-même, qui est autre que l'identité. Mais ni l'identité n'est différence, ni la différence identité. Par les raisonnements qui précèdent, ce point a été démontré, et aussi inversement que la dissemblance participe de la ressemblance; car en tant que toutes les idées participent d'un certain caractère particulier, un, elles sont faites semblables les unes aux autres, et il a été prouvé que la ressemblance participe de la dissemblance; par conséquent, si la ressemblance communique aux autres quelque chose d'elle-même, elle devient dissemblable à eux; car ce que l'une a *donné*, les autres l'ont *reçu* [2], et si la dissemblance communique aux autres quelque chose d'elle-même, elle est faite semblable aux autres, ou plutôt celle ci et celle-là deviennent des semblables; mais la ressemblance n'est pas la dissemblance en soi, ni la dissemblance la ressemblance en soi, ni la ressemblance, en tant que ressemblance ne peut pas être dissemblable, ni la dissemblance entant que dissemblance ne peut être égale: car le *en tant que*, καθ' ὅ, s'entend de deux manières: nous disons *selon quoi*

1 T. IV. 186. col. 755.

2 Je lis avec Cousin : οὕτω γὰρ ἂν ἡ μὲν κ. τ. λ.. Stallbaum écrit : οὐ γὰρ ἄν.

dans le sens *quoi que ce soit que tu prennes de l'autre un :* par exemple, si l'on dit : *selon quoi il est air, selon cela* il est aussi lumière, et selon quoi il est lumière, *selon cela*[1] il est aussi air. Mais supposons l'air illuminé, ni l'air ne sera lumière[2], ni la lumière, l'air, mais l'air est dans la lumière et la lumière est dans l'air, parce que les parties de la lumière et l'air étant posés à côté l'un de l'autre, il n'est pas possible de concevoir l'un des deux, en tant qu'on ne considère pas aussi l'autre: ou bien on l'entend d'une autre façon, à savoir, que nous disons le *selon quoi*, comme ce *par quoi* nous avons l'habitude de dire la chose même : ainsi ce *par quoi*, ᾗ, l'homme est homme, c'est qu'il est capable de recevoir la science; car il n'est pas vrai de dire que la lumière est dans l'air *par ce par quoi* il est air; mais la lumière est désignée par le : *selon cela*, κατὰ τοῦτο, parce que l'air ne concentre pas en soi absolument la lumière, comme nous disons que l'homme concentre en lui ce qui est capable de savoir : car autre est la substance de l'air et autre celle de la lumière. Ainsi donc aussi la ressemblance, selon ce *selon quoi* elle est ressemblance, participe aussi de la dissemblance; car il n'y a rien d'elle qui n'en participe pas, et la dissemblance participe de celle-là; car autre est le *être* de celle ci, autre le *être* de celle-là La dissemblance, donc, selon ce *selon quoi* elle est la dissemblance, participe de la ressemblance. Car il n'y a pas une partie de celle là, qui participe de celle ci, une autre, qui est demeurée non participante ; il n'y a rien[3] qui empêche l'intrapénétration de celle-là, et l'indivisible de celle ci n'est pas de telle nature que par un côté il participe, par un autre, il demeure sans mélange avec elle. Donc chacune pénètre l autre tout entière et par toutes ses parties, ὅλη δι' ὅλης, la ressemblance dans la dissemblance, et la dissemblance dans la ressemblance. Mais cependant ce n'est pas en tant que chacune est, que par là elle participe de l'autre, mais c'est en gardant pure sa propre substance qu'elle participe de l'autre; car ni la res-

1 κατὰ τοῦτο καθ'ὅ.
2 T. IV. 187, col. 756.
3 Au lieu de οὔτε κωλύει τις je lis τί.

semblance n'est dissemblance [1] ni la dissemblance par soi n'est ressemblance [2], ni ressemblance au sens éminent et fondamental. C'est par consécution qu'elle est dissemblance ; elle n'est pas absolument et universellement dissemblance, mais elle participe de la dissemblance selon le tout entier d'elle-même ; et elle est dissemblable et non dissemblance, et dissemblable par participation ; car c'est ainsi que Platon, dans le *Sophiste* [3] ayant montré la communauté de l'identité et de la différence n'a pas appelé l'identité différence, mais l'autre, ἕτερον, et à cause de cela, non être, car par la participation elle est devenue autre, mais autre [4] par participation et tout en demeurant identité par la substance. Et de même encore la différence, par la substance est différence, par la participation le même. Et en un mot, chaque chose est ce qu'elle est par la substance et elle jouit des autres par la participation ; c'est ainsi que toutes les espèces participant du beau sont belles, participant du juste, sont justes, mais chacune néanmoins n'est ni le beau en soi, ni le juste en soi. Les espèces sont donc unies les unes aux autres et séparées et distinctes les unes des autres ; car c'est là le propre des espèces incorporelles, de pénétrer les unes dans les autres sans se confondre, et de se distinguer les unes des autres sans se séparer; ou d'être plus unifiées que les choses qui sont détruites toutes ensemble [5], par suite de leur nature indivisible, et d'être plus distinguées que les choses étendues qui sont ici-bas, par suite de leur pureté sans mélange.

Ces principes donc étant établis d'avance, revenons à l'examen des questions proposées et disons : Socrate, considérant une des objections présentées, refuse de reconnaître le mélange, μῖξις, dans les Idées, et il appelle *prodige* le raisonne-

1 T. IV. 188, col. 756.

2 οὔτε καθ'αὑτὸ ἡ ὁμοιότης. Je lis ἡ ὁμοιότης et j'ajoute avec Taylor, ou je sous entends ἀνομοιότης ἐστί. Il y a ici évidemment des mots omis ou changés.

3 *Soph.*, 256. a.

4 On ne voit pas bien la nécessité de garder cet ἕτερον, qu'omettent trois manuscrits sur quatre.

5 Par suite de l'intimité de l'union. (Diog. L. VII. 151... ἀντιπαρεκταθήσεται καὶ συμφθαρήσεται...)les choses y perdent leur nature propre par la σύγχυσις, l'une des 4 espèces de mélange distinguées par les stoïciens : παράθεσις, μῖξις, κρᾶσις, σύγχυσις. Conf. plus haut, Trad. p. 208. n. 4.

ment qui aboutirait à cette conclusion : [1] car que le semblable en soi soit dissemblable, c'est ce qu'il a appelé un prodige en soi, et regardant encore la chose d'un autre côté, il a dit qu'il *s'étonnerait* si la preuve en était établie démonstrativement. En troisième lieu, faisant allusion à la véritable doctrine il appelle *admirable* celui qui a pu faire cette démonstration. Ainsi donc, posant la question si les Idées sont les unes avec les autres, et appelant Zénon à son secours pour la résoudre, et comprenant que les Idées ne sont pas mêlées les unes avec les autres, de telle sorte que le semblable en soi serait dissemblable, il a appelé prodige cette proposition et nie un tel mélange, et devinant en outre que c'est par l'union des intelligibles qu'elles participent en quelque manière les unes des autres, il a dit que *cela*, τοῦτο, il l'admire, se servant du mot de quelqu'un qui *montre* [2] et qui soupçonne par là que c'est là la vérité. Enfin insinuant qu'elles peuvent et être unifiées et être distinguées, il a nommé *admirable* celui qui démontre cette proposition. Et tu vois quel est l'ordre de la marche de cette argumentation ascendante : D'abord il a nié ; deuxièmement, il est arrivé à soupçonner la vérité ; ensuite il est parvenu à admettre la proposition même, confirmée par les démonstrations. Ainsi le refus de reconnaître le mélange n'est pas une faute ; car les espèces ne se mélangent pas de cette manière ; le soupçon, ὑπόνοια, n'est pas une erreur ; [3] car elles peuvent participer les unes des autres d'une certaine façon, et elles sont sans aucune communication les unes avec les autres d'une autre façon ; et enfin son dernier suffrage est le plus vrai : car elles sont unifiées et distinguées, comme il a été prouvé par ce qui précède. Ainsi tous les jugements de Socrate sont parfaitement d'accord les uns avec les autres, à savoir : Le, *serait un prodige*, le *s'étonner*, le : *je serais charmé*, c'est à-dire la négation, puis le soupçon, et l'attente (ou l'espérance). Et combien parfaite est dans Platon l'imitation de cette âme de génie, cela est encore évident parce qui suit : car c'est le

1 T. IV. 189, col. 757.
2 Le pronom démonstratif.
3 T. IV. 190, col. 758.

propre de ceux qui *remontent*, après un refus de la reconnaître, de soupçonner la vérité, puis de la saisir et d'aller encore plus loin. Un esprit de génie a encore cette autre marque, c'est que sa négation n'est pas vide, son soupçon n'est pas affaire de pure imagination, parce qu'il considère les côtés d'après lesquels la chose n'est pas, ou d'après lesquels sous un rapport elle est, sous un autre, elle n'est pas. Nous reprendrons une autre fois les autres côtés de la question : pour le moment examinons les mots du passage cité. Ainsi donc il accorde que le semblable en soi et le dissemblable en soi est dans les sensibles, l'un et l'autre étant considéré dans un seul et unique substrat, la ressemblance sous un certain rapport, la dissemblance sous un autre rapport ; et il soulève la question, si, dans les espèces elles-mêmes, le semblable est dissemblable, et le dissemblable, semblable, et après avoir posé la question, il a appelé cela un vrai prodige ; car ce mode de mélange des espèces n'est pas celui qui fait chaque chose ce qu'elle est, par les raisons précédemment exposées. Et ne t'étonne pas [1] si en traitant de l'espèce en soi, il la nomme encore en se servant du pluriel : *si quelqu'un m'expliquait qu'elles sont semblables* ; car le semblable est un plusieurs, ἓν πολλά, de sorte qu'il est à la fois semblable et dissemblable ; car, de même que les arithméticiens disent que les parties d'un nombre pair multiplié par un nombre pair sont elles-mêmes pair, de même il nous faut dire que la pluralité du semblable est *des semblables*, ὅμοια, et la pluralité du dissemblable, des dissemblables ; car la totalité de la raison est formée de raisons ; la raison en effet n'est pas composée de choses sans raison ni le semblable de choses dissemblables. Et si la ressemblance est une pluralité, et non un en soi, elle n'est pas seulement ressemblance, mais *des ressemblances*, ὁμοιότητες ; car elle a plusieurs ressemblances, ou plutôt toutes les puissances capables de produire la ressemblance soit des images à leurs paradigmes, soit des images entr'elles, soit des parties à leurs touts, soit des parties entr'elles ; et selon chacune de ces puissances il y a une certaine ressemblance, le semblable en soi,

1 T. IV. 191, col. 758.

τὸ αὐτοόμοιον, qui les fait semblables : à moins que ce ne soit pas cela que demande Socrate, à savoir, si le semblable et le dissemblable participent l'un de l'autre, mais si toutes les espèces intelligibles sont toutes semblables les unes aux autres, et toutes dissemblables, par le fait qu'elles participent et de la ressemblance et de la dissemblance, de même que les choses d'ici-bas, par le fait, qu'elles participent de la ressemblance et de la dissemblance qui sont en elles, sont semblables et dissemblables les unes aux autres. Mais si tu veux envisager la question d'un autre point de vue, regarde la raison pourquoi [1] il a dit au pluriel : les semblables et les dissemblables ; c'est que ce semblable en soi, l'espèce même, est il est vrai dans le démiurge du tout, mais il est aussi dans les autres raisons et hypercosmiques et encosmiques. La question roule donc sur tous les semblables en soi, s'ils sont les mêmes que les dissemblables, et il n'y a rien d'étonnant s'il dit : *semblables*, et non *semblable* ; car ce n'est pas sous une seule forme, μοναχῶς, que les ordres et les rangs intellectuels ont procédé du démiurge ; mais autant il y a de ces ordres, autant il y aura de formes sous lesquelles nous considérerons cette espèce, perçue dans chaque raison de la façon qui lui est propre, hypercosmiquement dans les raisons hypercosmiques, encosmiquement, dans les raisons qui ont passé au-dessous du monde [2]. Cet argument est-il donc tout à fait faux, et jamais la ressemblance n'est-elle à la fois dissemblance, ou bien la chose est-elle vraie, envisagée d'une certaine manière ? Car il faut qu'avant la dyade même, il y ait nécessairement une certaine monade qui lui ressemble ; car toute dyade procède d'une certaine monade, qui anticipe, sous le mode unié, la puissance de cette dyade ; s'il en est ainsi, il faut qu'il y ait de celle-ci une certaine monade une qui soit sous un mode un la cause de la ressemblance et de la dissemblance, et si tu dis qu'en elle sont secrètes et cachées, sous un mode absolument indistinct et unié, les causes de ces deux idées, de sorte que là-haut la ressemblance soit dissemblance, sans aucune

1 T. IV. 192, col. 759.

2 Les manuscrits donnent et Stallbaum reproduit : ἐν τοῖς ὑπὲρ τοῦ κόσμου ; mais il faut évidemment lire avec Cousin ὑπό.

distinction, et formant une unité une, et la dissemblance, ressemblance, tu ne seras pas loin d'avoir touché la vérité. Car toutes les choses distinguées viennent de choses unifiées, et sont d'abord un tout, ἓν πάντα, dans leurs causes, d'une manière inexprimable et ineffable, et ensuite, sont à l état divisé et distingué [1] les unes des autres, de façon que l'ordre de la procession soit le suivant: après ce qui est seulement un, ce qui est secrètement un, dans lequel tout est tout, et après celui-là, le distinctement un, dans lequel toutes choses participent les unes des autres, et où chaque chose n'est [2] pas les autres, mais possède, avec la communauté, l'exemption de tout mélange.

§ 50. « (Il ne me paraitrait pas non plus absurde) si l'on déclare que tout est un, parce que tout participe de l'Un, et que ces plusieurs sont identiques à leur tour, parce qu'ils participent de la pluralité, mais que ce qui est un en soi [3], on démontre qu'il est plusieurs, et inversement [4] que les plusieurs en soi sont un, cela je l'admirerai par cela même. » [5]

Après les raisonnements sur la ressemblance et la dissemblance, il est revenu encore à l'un et à la pluralité, et en tirant cela du discours de Zénon. Car celui-ci, de même qu'en montrant que le semblable en soi sera le dissemblable en soi, a réfuté les arguments qui séparent de l'un les plusieurs, de même en tirant ses preuves de l'un et de la pluralité il les a combattus, en expliquant que sans l'un, les plusieurs seront à la fois pluralité et un ; car les choses qui seraient dans cet état sont pluralités et plusieurs par le fait même qu'elles ne participent pas à une hénade. Car ce qui n'est pas maîtrisé par l'un est plusieurs, et puisqu'il a en commun le non un [6], il est à son tour un, par cela même; car ce qui participe à quelque commun, est un par ce commun même, de sorte que si le non un est commun, les plusieurs seront un selon

1 T. IV. 193, col. 760.
2 Je lis avec Taylor: τὰ λοιπὰ οὐκ ἔστιν, au lieu de ἔχει.
3 L'Unité même, l'idée ou l'espèce de l'Unité.
4 καὶ αὖ τὰ πολλά, peut-être pourrait-on lire αὐτὰ πολλά.
5 *Parm.*, 129. b.
6 T. IV. 194, col. 760.

le non un, et inversement de même le non un par le fait d'être le même en tous sera un [1].

C'est ainsi de ces données que Zénon est parti pour aborder la question. Socrate reconnaît qu'il peut victorieusement combattre l'opinion vulgaire, sans négliger dans les sensibles les monades, mais il veut que passant à d autres monades, aux monades intellectuelles, il regarde l'un qui est là-haut, et la pluralité qui est là-haut, et qu'il montre que même là haut, ces espèces sont unifiées l'une à l'autre, et qu'il examine si c'est par participation, et qu'est-ce que la participation ? et là on peut découvrir que Socrate a déjà conçu clairement le soupçon de la communauté des Idées : car le mot : *cela, je l'admirerai*, est d'un esprit qui soupçonne la vérité, mais n'en a pas encore la certitude ferme, de même qu'en poursuivant et en portant son regard sur la chose même, il prononcera le mot d'un homme qui a déjà saisi et adopté la proposition et qui a vu le mode de ce mélange.

Voilà donc la marche et le tour logique de cette discussion. Maintenant arrivés ici, il nous faudra examiner qu'est ce que cet un et qu'est-ce que la pluralité, comment ils se comportent [2] l'un par rapport à l'autre, et par rapport aux genres dont il a été question ; et il faudra dire que chacun de nous individus est un et pluralité, ou par la substance un, par les puissances, pluralité, ou par le tout, un, par les parties, pluralité, ou selon l'espèce, un, et selon la matière pluralité. Car il y a plusieurs manières dont nous pouvons concevoir l'union et la pluralité, parce que dans le plus grand nombre des cas l'union est perçue comme meilleure que la pluralité ; car le tout est meilleur que les parties, l'espèce que la matière, le sujet que les accidents, la substance que les puissances. Donc chacun de nous est un et pluralité. Mais il est évident que dans les choses individuelles et les particulières qui sont dans le tout, ce caractère se trouve selon leur ressemblance à ce tout même ; mais beaucoup plus tôt qu'elles, ce monde

1 τὸ οὐχ ἓν ὡσαύτως ἓν τῷ ἐν πᾶσιν εἶναι ταὐτὸν. Je crois que la seconde fois il faut écrire ἐν.

2 T. IV. 195. Col. 761.

immense est un et plusieurs ; plusieurs, il est vrai, non selon l'élément corporel seul, (car selon cet élément il a une différence aussi grande que l'éternel comparé au périssable, l'immatériel au matériel, ce qui vit par soi-même à ce qui par sa propre constitution est sans vie), mais aussi selon les vies incorporelles qui sont en lui ; car il y a en lui des dieux, des démons, des hommes, des animaux, des végétaux. Le diacosme de la vie est infiniment divers du côté phénoménal; mais d'un autre côté le monde est en outre un, par l'harmonie corporelle, par la sympathie physique, par l'unité de vie, qui lui est fournie par [1] l'âme universelle, par le lien [2] un et intellectuel. Par toutes ces causes il y a dans le tout une conspiration, σύμπνοια, une, une vie une, un gouvernement un, qui vient de la raison, et est indissoluble. D'où vient donc que ce monde est tel, je veux dire : un et plusieurs ? N'est-ce pas du Dieu qui l'a créé et y a mis l'harmonie [3] ? Et d'où ce Dieu a t-il tiré cette harmonie, d'où a-t-il pris pour les lui donner, l'union et la pluralité ? N'est-ce pas de sa propre substance ? N'est-il pas nécessaire d'affirmer cela, et que les choses sont ainsi ; car il crée par le fait même d'être ; et ce qui crée par son être même, crée et donne à ce qu'il crée cela même qu'il possède, ce qui est en lui, ou mieux ce qu'il est lui-même éminemment [4]. Si donc la raison démiurgique a créé le monde un et plusieurs, il y aura en elle la pluralité et l'un, et de même que le monde n'est pas dans une partie un, dans une autre plusieurs, mais qu'il est tout entier et en son tout, ὅλος δι' ὅλου, à la fois un et plusieurs (car quoi que tu prennes en lui, il participe de l'un et de la pluralité), de même aussi la raison démiurgique, dans son tout propre, est et un et plusieurs ; car toute sa pluralité a la forme de l'un, ἑνοειδές, et son un est plurifié, et il n'est rien d'elle qu'on puisse prendre qui ne soit pas et un et pluralité. Donc chacune des espèces et est unifiée et est plusieurs. Et en envisageant la chose sous un autre point de vue, il n'était pas possible que

1 χορηγία. On sait quelles étaient les obligations du Chorège vis-à-vis du chœur.
2 τὸν ἕνα νοερὸν σύνδεσμον.
3 T. IV. 196. Col. 762.
4 πρώτως.

cette raison fût seulement plusieurs; car elle ne serait pas une et indivisible, et en général il n'y a pas de pluralité qui ne soit une ni qui soit seulement une; car elle ne serait pas démiurge ni en général raison, mais elle serait *au-delà* de cet ordre. Il est ainsi évident par tout cela, qu'il y a là-haut et l'un et la pluralité; mais que sont ils, c'est ce qu'il nous faut examiner à la suite [1]. Or, il ne faut pas prendre l'un pour l'un au sens éminent et premier; car cet un est élevé au-dessus de tout et séparé de tout; il n'est ni genre ni espèce; le genre en effet est le genre de quelque chose et celui-là n'est le genre de rien. Et quant à l'espèce, elle est nécessairement substance et pluralité, et immédiatement au-dessous du genre, et celui-là est au-dessus de la substance, au-dessus de toute pluralité, en un mot inférieur à rien [2]. Il ne faut pas non plus le prendre pour la divinité de la raison, selon laquelle il est père et démiurge de l'univers des choses; car il n'est pas possible que celle-ci participe de la pluralité; elle est en effet génératrice de toute la pluralité qui est en elle, et il n'est pas permis de dire que l'engendré devienne participable à l'engendrant. Il ne faut pas non plus le prendre pour l'un qui est pour ainsi dire totalité des espèces; car en le nommant ainsi nous resserrons et réduirons à peu de chose sa puissance; car cet un qui est le plérome entier des espèces est bien un et pluralité, mais il n'est pas celui qui s'étend sur toute la nature du démiurge; celui-là donc, il faut l'appeler l'un qui est la totalité de la raison démiurgique; et c'est lui qu'a en vue le théologien quand il dit : « *Il est devenu un* [3], dit il ; car lui aussi a tout intellectuellement ; il est une raison une et un monde un, embrassant intellectuellement une pluralité de raisons, la monade de raisons indépendantes et parfaites ; car il n'y a pas seulement en lui la totalité

1 T. IV. 197. Col. 763.
2 Il n'a rien au-dessus de lui.
3 Allusion au vers d'Orphée :

Ἓν κράτος, εἷς δαίμων γένετο, μέγας ἀρχὸς ἁπάντων.

vers cité encore dans le commentaire sur l'*Alcibiade* : Col. 376. Cous. et sur le *Timée* folio 174 a. Schneid. p. 410. Je ne sais ce que veut dire la note de Stallbaum au mot ὁ θεολόγος « h. est Joannes. » S'agit-il de l'Evangéliste ou de Jean Damascène?

des idées, mais encore une pluralité d'autres totalités, comme les théologiens l'enseignent. Il faut donc appeler hénade la totalité une, qui pénètre dans toutes les idées, afin d'en maintenir le substantiel (car le tout est substance), et aussi appeler pluralité[1] les ordres plus particuliers qui sont embrassés par la totalité[2] Car il a été montré qu'il n'y a aucune d'elles qui ne participe pas au tout, puisque quelle que soit celle d'entr'elles que tu prennes, elle participe au tout et à la propriété particulière intellectuelle, si tu veux la désigner ainsi. Ce sont là les plus universels de tous les êtres, de quelque manière qu'ils soient et c'est par là que la raison démiurgique par elle même est la cause de toutes les espèces. Et si, dans le *Sophiste*[3], il a appelé les cinq genres de l'être les plus grands de tous, il ne faut pas s'en étonner ; car il recherchait, dans la pluralité des genres et des espèces contenus dans le démiurge, les plus grands d'entr'eux ; or, cet un et cette pluralité ne sont pas dans la raison, mais sont la raison même ; car la totalité de la raison est un, et l'espèce, en tant qu'elle a la providence de ses propres parties, est indistincte, et les caractères particuliers plusieurs et les totalités particulières sont pluralité.

C'est pourquoi chacune de ces espèces démiurgiques est un et pluralité, de même que toute la raison démiurgique. Par là, cet un est une espèce qui crée l'unité du tout et des espèces diverses et variées qui sont en lui, et la pluralité une avant tout, selon laquelle est purifiée la raison dans son tout ; chacune des espèces intellectuelles est par soi plusieurs, de sorte qu'elles sont les genres généralissimes par lesquels il arrive à chacune d'elles d'être un et plusieurs, un analogue des hypostases dans leur rapport à la limite première et à la

1 T. IV. 198. Col. 763.

2 Stallbaum ponctue autrement que Cousin. Il ne met pas entre parenthèses les mots : τὸ γὰρ ὅλον οὐσία ἐστί et les lie à τὸ δ'αὖ πλῆθος. « Car le tout est substance et aussi pluralité ; et (il faut appeler totalité et hénade) les ordres plus particuliers. » Ce sens paraît préférable. — Cousin pour justifier le sien se réfère au passage qui va suivre (IV. 198) : πλῆθος δὲ τὰ ἰδιώματα πολλὰ καὶ αἱ μερικαὶ ὁλότητες.

3 *Sophist.*, 254. d. Cousin lit ici avec raison πέντε au lieu de πάντα : Ce sont, comme on le sait : la substance, l'identité et la différence, le repos et le mouvement.

première infinité, car ce qui crée l'unité de la pluralité est une limite [1], mais non réciproquement ; car qu'arriverait il si l'infini créait selon la grandeur ou selon la puissance? Si donc il y a quelque chose qui crée la pluralité, en tant que tel, il crée l'infinité [2] ; mais il ne faut pas dire que tout ce qui crée l'infinité crée la pluralité. Et si dans le *Sophiste*, comme nous l'avons dit, il n a pas mentionné ces catégories parmi les cinq genres, il n'y a pas lieu de s'en étonner. Car sans doute, puisque la pluralité et l'un sont non seulement substantiels, mais même au delà de la substance, et que le même et l'autre sont dans les substances, naturellement en traitant des genres de l'être il a cru utile de mentionner ceux-ci, mais il a passé sous silence la cause qui crée l'unité des plurifiés et celle qui crée la pluralité des unifiés, parce que c'est l'être qu'il a posé ici comme le plus grand des genres et celui qui commande à tous [3]. Avec ce genre est en affinité intime le même et l'autre [4], mais non l'un purement un et la pluralité purement pluralité, dont l'hypostase est antérieure à l'être. Donc toutes les questions qu'il a ici discutées, toutes celles qu'il a résolues quand il a traité de l'être, ont reçu chacune la mention, plus grande ou plus petite, qui lui convenait réellement. Et si tu voulais rechercher en quoi ces genres, je veux dire l'un et la pluralité, se distinguent du même et de l'autre, tu trouveras que les uns font partie des êtres qui sont par soi, les autres sont nécessairement des êtres relatifs ; car ni l'un ni les plusieurs ne sont dits tels par rapport à quelqu'autre des êtres, tandis que le même et l'autre, quoiqu'ils soient dits dans soi-même et dans un autre, sont dits tels par rapport à quelque chose [5] et non absolument par soi. C'est pourquoi l'un et la pluralité sont par nature, φύσει [6], antérieurs au même et à l'autre, de la même manière que les choses qui sont par soi sont antérieures et supérieures aux choses relatives, selon la nature.

1 Taylor propose d'ajouter ici : « Et ce qui crée la pluralité crée aussi l'infinité. »
2 T. IV. 199. Col. 764.
3 ἀρχηγικὸν ou ἀρχηγόν.
4 *Soph.*, 255 c.
5 *Soph.*, 255. d. τὸ δ'ἕτερον ἀεὶ πρὸς ἕτερον.
6 T. IV. 200. Col. 765.

L'un et la pluralité qui sont en celles ci, considérés dans la raison démiurgique et dans chacune des espèces, semblent, à leur tour, être suspendus aux causes premières créatrices de la limite et de l'infinité ; car la limite est créatrice de l'unité [1], et l'infinité crée en chaque chose la pluralité. Donc il ne faut pas entendre ici l'un hypersubstantiel, mais le substantiel, celui qui est comme le tout et l'absolue intégralité de la raison ; c'est ce que montre Platon en disant : « *Mais s'il démontre que ce qui est en soi un, celui-là est plusieurs* ». Car l'un, dont il cherche à prouver qu'il participe de la pluralité, est celui auquel nous ajoutons le : *est*, et non celui qui est supérieur à le : *est*.

§51. « Et il en est de même de tous les autres : s'il démontre que les genres et les espèces en soi sont sujets à recevoir en eux-mêmes ces attributs contraires, il y a lieu de s'étonner ; mais si on vient me démontrer que, moi, je suis un et plusieurs, en disant, lors qu'on voudra démontrer le plusieurs, que les choses de moi qui sont à droite sont différentes de celles qui sont à gauche, que celles qui sont par devant sont autres que celles qui sont par derrière, et de même pour celles qui sont en haut et pour celles qui sont en bas ; c'est, j'imagine, que je participe de la pluralité, et lorsqu'on voudra démontrer l'un [2], on dira que, moi, je suis *un* homme de ces sept que nous sommes, participant ainsi de l'Un ; de sorte que l'on aura montré que les deux ensemble sont vrais [3] Si donc on démontre que ces sortes de choses, pierres et bois et le reste de cette espèce sont à la fois plusieurs et un, nous dirons qu'on prouve qu'ils sont plusieurs et un, mais non que l'un est plusieurs et que les plusieurs sont un, qu'on ne dit rien d'étonnant, mais qu'on dit ce dont nous sommes tous d'accord » [4].

1 ἑνοποιόν.

2 T. IV. 201. Col. 765.

3 Tout ceci n'est qu'un développement, une explication développée : ce que les Grecs appellent une ἐπεξήγησις.

4 *Parm.*, 129. c. Simplicius (*in Arist. Physic.*. 22. a.) a cité et discuté ce passage comme ici Proclus, dont Stallbaum dit : cujus disputatio mirificis nugis referta est ». Platon lui-même signale (*Phileb.*, 14 e. et *Sophist.*, 251. a.) les puérilités vides de

Ici est enseignée une règle générale sur la communauté des espèces, qui nous conduit et nous élève des choses sensibles et de la complication des genres et des espèces contraires qui se trouve en elles, aux substances hyperphysiques et intellectuelles : règle clairement vue dans les choses divisibles et dans celles qui ne sont pas[1] séparées par des intervalles, à savoir qu'il n'y a rien d'étonnant si la même choses paraît être un et plusieurs, et qui nous amène progressivement à l'hypostase unifiée et indivisible, au concept des espèces éternelles et pures, qui sont elles-mêmes par elles-mêmes, n'ont besoin ni de fondement ni de réceptacle, comme nous en avons besoin, nous Les sensibles sont perçus un et plusieurs : un par la substance, par la totalité, par le substrat, par l'espèce ; plusieurs, par les accidents, les puissances, la matière, et en général, par tous les caractères par lesquels nous démontrons habituellement l'élément divisible et plurifié des choses[2] : et ne sont-ce pas[3] là les choses qui sont diversifiées par les relations, séparées par les lieux, et en un mot qui ont l'un phénoménal, mais une pluralité qui domine toute leur hypostase ; car leur nature est divisible et matérielle. Dans les sensibles, cela *n'est pas étonnant*, comme dit Socrate, si une chose est à la fois un et pluralité, un sous un rapport, pluralité, sous un autre, mais dans les intelligibles mêmes, cela est étonnant si l'un en soi participe de la pluralité, et la pluralité de l'un, ce que Socrate soupçonne cependant, mais en s'étonnant si cela pouvait être démontré. Nous avons dit que ce soupçon de Socrate est juste et fondé : car la communauté des espèces ne se réalise pas de toutes manières, mais de la manière qui leur est propre ? Quel est ce mode de communication, cela a été dit plus haut. Mais il faut revenir au texte

cette sophistique dont les Mégariques étaient les principaux partisans, qui, confondant la nature du sujet et celle des attributs, voulaient bien qu'on appelât l'homme, homme, mais non bon, grand, etc., parce que bon, grand, sont des caractères propres et essentiels, qui ne peuvent être communiqués.

1 Je lirais volontiers διαστάτοις au lieu d'ἀδιαστάτοις, comme semble le prouver la phrase qui suit : ταῦτά ἐστιν ἃ καὶ ταῖς σχέσεσι ποικίλλεται καὶ τοῖς τόποις διίστανται.

2 T. IV. 202. Col. 766.

3 Ni Cousin ni Stallbaum n'entendent interrogativement la phrase ἢ οὐ ταῦτα ἐστιν ἅ.

et considérer chacun des mots cités. En disant donc : « *Et sur toutes* », il a désigné le diacosme complet et parfait des espèces divines, leur union et leur *conspiration ;* en ajoutant : « *Et sur les autres* », il a indiqué leur distinction et leur pluralité exempte de confusion. Par les mots : *genres et espèces*, il nous a fait connaître et les causes plus simples et plus universelles et les hypostases plus particulières et pour ainsi dire plus composées qui se trouvent là : car il a appelé genres les espèces les plus compréhensives, les plus semblables à l'un, qui ont le plus le caractère de causes. Mais il nous dit là *ce que* sont, τίνα [1], et non *quelles* sont les espèces *postérieures* [2], et qui se trouvent dans les choses individuelles ; car celles-ci sont les images de celles-là, et la méthode de division fait voir principalement la pluralité intellectuelle des espèces et des genres, l'ordre des processions qui s'y accomplissent et les séries intellectuelles. Par le mot « *dans elles* », il a montré quelle nature de communauté il cherche pour elles, c'est à-dire une communauté non acquise, ni venue par surcroît, ni introduite et existant en elles d'une certaine cause extérieure, mais une communauté venant de leur substance et de leur nature. Par les oppositions antithétiques qu'il a admises, il a démontré [3] très solidement, à mon sens, la pluralité des sensibles, et mis au grand jour leur caractère divisible ; car les relations sont infinies, et par le fait qu'elles sont absolument dépourvues de substance, elles sont emportées vers l'indivisible et l'infini. Mais quoi ! et les nombres, et le nombre de l'hexade [4], et celui de l'hebdomade [5], ont-ils donc été sans raison admis ? Non : l'hexade convenait à la démonstration de la pluralité par son caractère de nombre pair, et par suite par sa perfection. Car il faut que la pluralité qui doit participer de l'Un ne soit pas imparfaite. L'hebdomade était utile pour démontrer l'Un ; car elle est monadique, elle est engendrée par la monade seule, et en général l'impair est du côté de

1 Le τί, le *quoi*, l'essence, et non le *quale*, la qualité.

2 T. IV. 203. Col. 767.

3 ἀπελέγχων, parce qu'il procède par la réfutation de la thèse contraire.

4 Les *six* contraires : à droite, à gauche ; — en avant, en arrière ; — en haut et en bas.

5 Allusion aux mots : puisque nous sommes ici *sept*.

l'Un. Et si tu veux remonter aux Dieux mêmes et y chercher l'analogue de ces nombres, tu verras même là la cause de la communauté et de la distinction des espèces ; car l'hexade est consacrée à Aphrodite [1], disent les enfants des Pythagoriciens [2], l'hebdomade est consacrée à Athéna, notre souveraine. C'est elle qui nous fait remonter de la pluralité à l'un, qui procure et aux intelligibles et à tous les êtres, la communauté dans la pluralité [3]. Et si tu nommes Athénaïque l'heptade créatrice de l'unité, Aphrodisiaque, l'hexade pourvue de la fonction de maintenir la pluralité avec la communauté, tu auras trouvé la détermination propre de chacune, l'une prise pour démontrer la pluralité, l'autre pour démontrer l'union. Maintenant, en outre, les mots : « *faire voir que les pierres et les bois, et les autres choses de cette sorte sont un et plusieurs* » montrent merveilleusement comment sont ici l'un et la pluralité, qu'ils sont séparés et distincts l'un de l'autre, et ont besoin d'un certain lien, d'une sorte de conjonction. Car comment l'espèce qui est un est elle liée à la matière ? C'est évidemment par la nature ; car c'est elle qui les réunit ensemble tous les deux, et là il dit, sans l'addition de la conjonction (καί) : l'un plusieurs, les plusieurs un. Car la raison elle-même dans sa totalité est un-plusieurs ; les ordres plus particuliers qui sont en elle plusieurs avec la forme de l'un, ne sont pas absolument différents de la raison ; car ils remplissent sa totalité une.

1 T. IV. 204. Col. 768.

2 Conf. Procl. *in Tim.*, 233. c. : « Car c'est une hexade, selon la doctrine des Pythagoriciens qui font de la monade un analogue du point, de l'hexade un analogue de l'Être ayant une âme, τῷ ἐψυχωμένῳ, de l'hebdomade, un analogue de l'intelligible. » Conf. Chaignet, *Pythagore*, t. II p. 120. « Au corps organisé par les 5 premiers nombres, 6 ajoute l'âme et la vie, ψύχωσις ; et ce nombre, formé par la multiplication du premier pair par le premier impair, comme la vie est la combinaison des deux contraires, est le symbole de la santé, du mariage et d'Aphrodite. » Conf. Id., *Psych. d. Grecs*. t. III, p. 304 : « d'après Nicomaque, 6, la forme de la forme, est le nombre de l'âme. C'est Aphroditè, la paix, l'amitié, la grâce, le charme, qui entraîne tous les êtres à s'unir.

3 Chaignet, *Pythag.* t. II. p. 121. « La santé, la lumière, la raison, Athéna et l'occasion, ὁ Καιρός, sont représentés par le nombre 7, sur lequel est fondé le soleil, qui ne doit sa puissance qu'à la vertu de ce nombre. C'est le nombre Vierge. » — D'après Nicomaque (*Psych. des Grecs*, t. III. 305. Chaignet) : « c'est encore Osiris, le sommeil, la voix et Clio, la muse. »

§ 52. — « Mais si quelqu'un, comme je viens de le dire, commence par diviser et mettre à part, comme existant par soi, αὐτὰ καθ' αὑτά, les espèces telles que la ressemblance et la dissemblance, la pluralité et l'un, le repos et le mouvement, et toutes les espèces de cette nature [1], puis ensuite, dit qu'elles peuvent et se mêler entr'elles et se distinguer entr'elles, voilà ce qui m'étonnerait, moi du moins, prodigieusement, mon cher Zénon, dit-il » [2].

Socrate est remonté à l'hypothèse la plus parfaite concernant la communauté des espèces, en disant qu'elles sont toutes mêlées ensemble [3]; car ces deux choses existent à la fois dans les choses divines, à savoir l'union sans confusion et la distinction sans séparation, afin qu'elles soient à la fois les unes dans les autres et gardent leur propre pureté. C'est donc celui-là qu'il admire, c'est-à-dire, celui qui peut démontrer que les espèces intelligibles et sont unifiées et sont distinguées, et qu'elles ne perdent ni leur pureté sans mélange par suite de leur union, ni leur communauté divine par suite de leur distinction, mais qu'elles sont à la fois et distinguées et mélangées entr'elles par le lien d'un divin amour, selon l'Oracle :

(De l'Amour) « qui s'est élancé le premier de la Raison, ayant revêtu de feu son feu, dont la nature est de conjoindre [4], afin de faire le mélange dans les Coupes Sources, en ajoutant la fleur de son propre feu » [5].

Voilà donc l'espèce de mélange accompagné de distinction, que Socrate veut voir dans les hypostases indivisibles et intelligibles; c'est vers lui qu'il provoque l'attention des personnages; c'est cette théorie qu'il admire, à savoir celle qui unit [6] et à la fois distingue les puissances intellectuelles

1 T. IV. 205. Col. 768.

2 *Parm.*, 129. d.

3 Taylor est d'avis qu'il faudrait ajouter διακρίνεσθαι avant συγκρίνεσθαι. Cela ne paraît pas nécessaire.

4 σύνδεσμον.

5 Conf. Procl., *in Alcib.*, I. Cous. t. II. p. 177 ou Col. 373. « Car le lien, δεσμός, est union, mais avec une distinction plus grande. C'est pourquoi les Λόγια ont appelé le Feu, la vertu conjonctive, σύνδεσμον, de l'Amour. » Conf. Thomson, p. 12, n 2. qui donne ἐσσόμενος au lieu de ἑστάμενος. Conf. sur l'Amour dans les *Oracles* Procl., *in Tim.*, 155. c. 166. c. 219. b. et Kroll, *de Oraculis Chaldaïcis*, p. 25.

6 T. IV. 206. Col. 769.

des *sensibles* [1], c'est à-dire la ressemblance intelligible et la dissemblance, la pluralité inteiligible et l'un, le repos divin et le mouvement : car il a ajouté ce couple aux couples précédents, parce que Zénon, non seulement de ceux-ci, mais des conséquences qui en résultent, a tiré la preuve de l'absurdité de ceux qui séparent les plusieurs de l'Un ; car ce n'est pas seulement du semblable et du dissemblable qu'il a tiré son argumentation, ni non plus uniquement de l'un et de la pluralité, mais encore du repos et du mouvement ; car il a montré que la même chose, sous les mêmes rapports et est en repos et se meut, si les plusieurs ne participent pas de l'Un. Tout ce qui est en repos est dans un certain un, et tout ce qui se meut sort de l'Un, de sorte que les plusieurs, s'ils ne participaient pas de l'Un seraient instables. Mais d'un autre côté, s'ils ont en commun cela même de ne pas participer de l'Un, ils seront dans quelque un : par là donc à leur tour ils sont immobiles : les mêmes choses seront donc et en mouvement et en repos. Donc les plusieurs ne sont pas absolument abandonnés de l'Un. Tel est ici le raisonnement de Zénon. Socrate, considérant qu'il a été solidement démontré, qu'il faut, en toutes choses, une participation de l'Un, laissant de côté la démonstration que les plusieurs ici-bàs sont non seulement divisés, mais encore unifiés les uns aux autres, le prie de démontrer, non pas que la même chose se meut et est en repos dans les sensibles, mais de passer aux monades intellectuelles et de faire voir comment elles aussi sont unifiées et cependant [2] participent les unes des autres. Car que les pluralités ici-bas participent de certaines monades [3], et que par elles, ce qu'il y a en elles de divisible et de disséminé soit ramené à une seule chose, qui en fait le lien et la conjonction, cela a été clairement prouvé ; mais avant de remonter à cette union suprême, posée par Parménide, nous examinerons comment sont les unes dans les autres, la pluralité des monades invisibles et non subordonnées, comment leur communauté est d'une seule et même nature, ὁμοφυής, et

1 Il faut lire évidemment : *des intelligibles*.
2 Je lis ὅμως au lieu de ὅπως μετέχουσιν.
3 T. IV. 207. Col. 770.

leur pureté sans confusion, comment la ressemblance est mêlée avec la dissemblance, comment l'Un et les plusieurs passent l'un dans l'autre, comment le repos et le mouvement participent l'un de l'autre : car c'est celui qui a vu la manière dont se mêlent et sont tissées ensemble les espèces, c'est celui là qui est vraiment admirable, et non pas simplement admirable aux yeux de Socrate : car le mot « *admirablement* » ne fait que confirmer davantage l'éloge et ne signifie rien autre chose que réellement, véritablement digne d'admiration. Tous les états par où passe Socrate portent ainsi bien au but : le refus de reconnaître, le soupçon, l'espérance ; l'un, quand il considère la confusion et le mélange chaotique des espèces les unes avec les autres, l'autre, quand il regarde la communauté purement, l'autre, quand il pense à l'union qui est à la fois distinction, phase qu'il a placée en dernierlieu, en allumant pour lui-même, à l'aide de ces allumettes [1], la lumière, par l'intensité de sa puissance d'observation sur la chose, et de la continuité de sa tension sur les espèces en soi. Voilà ce qu'il y avait à dire sur le mode de ces arguments, et sur tout le sujet proposé.

Examinons maintenant les choses elles-mêmes : qu'est-ce que là-haut le repos et le mouvement [2], quel rang ont-ils, et s'ils participent l'un de l'autre. Ainsi donc, qu'il est nécessaire que la raison démiurgique, qui a son hypostase dans des pensées pures et immatérielles, qui est démiurgique de tout en bloc, et hypercosmique, soit immuable et dans sa substance et dans ses actes, cela est, je pense, évident pour tout le monde. Toute l'espèce indivisible est éternelle ; tout éternel a sa propre nature dans le repos ; car ce qui change, soit dans la substance soit dans l'activité, et devient et agit tantôt d'une façon, tantôt de l'autre, est divisible ou éminemment, ou au dernier degré : or toute raison est indivisible, et simple et incréée. Si donc toute raison est indivisible, et si tout indivisible est éternel, et si tout éternel est immuablement en repos, il est évident que toute

1 πυρεῖα, morceaux de bois dont on tirait le feu, par un frottement répété.
2 T. IV. 208. Col. 770.

raison est en repos et à fortiori, la raison démiurgique ; car plus sa puissance est supérieure à celle des raisons qui viennent après elle, plus elle garde son propre rang immuable. Et si elle donne son ferme fondement au monde tout entier, dans sa totalité et dans toute son espèce, à ses pôles, à ses centres, à ses axes, si elle donne à chacun d'eux sa puissance constante et stable, d'où a-t-elle tiré la puissance qu'elle leur donne, si ce n'est de sa propre substance ? Car elle donne par son être même ; il y a en elle en effet le repos, cause de toutes les choses qui sont en repos, mais il y a aussi mouvement. Car si elle est démiurge, et si elle se pense elle même, il est évident qu'elle agit ; car l'acte est défini : un mouvement parfait, et telle sont et la création et la pensée démiurgiques. Et si encore, comme il le dit lui-même [1], le mouvement est une sorte de vie du corps [2], il faut appeler mouvement, la cause en elle, très antérieure, qui crée la vie, (ζωοποιόν). Car en soi vivre, c'est posséder le mouvement. Et si elle donne à la *génération et au ciel* [3], le mouvement, et si elle donne de sa propre substance, comment n'y aurait-il pas en elle bien antérieurement, mouvement ; car tout ce qui crée par son être, communique aux autres de ce qui est en lui-même. En effet, le feu communique aux autres, non du froid, mais de la chaleur : car il crée par son être même, et sans intention délibérée, et il ne possède pas le froid. De même le soleil donne la lumière, et l'âme donne la vie ; de sorte que si le démiurge donne le mouvement aux choses qui sont après lui, il possède la cause du mouvement coexistante avec le repos. Ainsi, par là, il est évident qu'il y a là-haut repos et mouvement, et que l'un est l'éternel de la pensée démiurgique et l'agent de la providence démiurgique, et l'autre le mode constamment identique à lui-même de l'acte du démiurge veillant au maintien de sa puissance efficiente ; car

1 T. IV. 209. Col. 771.

2 Cousin lit : τῶν σωμάτων. Dans tous les manuscrits on lit ἀτωμάτων, leçon manifestement vicieuse, qu'a conservée Stallbaum. Proclus fait allusion au passage du *Timée* 37. c. : « ὡς δὲ κινηθὲν αὐτὸ καὶ ζῶν ἐνενόησε τῶν ἀϊδίων θεῶν γεγονὸς ἄγαλμα, ὁ γεννήσας πατὴρ...

3 Détermination qui confirme la leçon de Cousin.

pourquoi la providence du démiurge de l'univers des choses ne sommeille-t-elle pas ? pourquoi est elle toujours active et à son degré culminant d'activité, si ce n'est par le mouvement, et pourquoi est-elle stable, sans changement, sans défaillance, si ce n'est par le repos.

Donc il faut poser en lui ces deux genres, le repos et le mouvement [1]. Mais faut-il dire que ces deux genres participent l'un de l'autre, ou non ? Dans *le Sophiste*, l'Étranger Éléate, semble nier le mélange dans ces genres [2] ; car il n'est conforme à la raison ni de dire que toutes choses sont sans mélange les unes avec les autres, ni que toutes sont mélangées, mais que le même et l'autre, à la vérité, participent l'un de l'autre, mais non pas le repos et le mouvement. Ainsi donc Socrate, en disant qu'il admire celui qui peut démontrer que ces genres se mêlent ensemble, d'une part fait une place aux arguments du *Sophiste* qui définissent quels genres sont distingués les uns des autres, quels participent, et d'autre part, lui-même, comme s'il était incertain et embarrassé, désire apprendre quelque chose à ce sujet : le sage Éléate, de son côté, traite cette question par un procédé scientifique, en démontrant que, parmi les genres, les uns sont distingués les uns des autres, les autres sont mêlés les uns avec les autres [3] ; car le fait de *pouvoir* recevoir les mêmes modifications n'a-même pas une participation nécessaire des uns avec les autres ; En effet, le : *il est possible*, ἐνδέχεται, n'est pas identique à *pou-*

1 T. IV. 210. Col. 772.

2 *Soph.*, 255. a. Platon démontre ici la diversité des cinq genres de l'Être : être, mouvement, repos, identité, différence, et commence par le repos et le mouvement : ὅτι περ ἂν κοινῇ προσείπωμεν κίνησιν καὶ στάσιν, τοῦτο οὐδέτερον αὐτοῖν οἷόν τε εἶναι : c'est-à-dire : quodcumque motui ac statui communiter tanquam attributum assignaverimus, id nec motus ipse nec status (οὐδέτερον αὐτοῖν) esse potest, quando quidem ita contrariorum tollitur ratio. Ce principe de la contradiction est formulée dans la phrase suivante : περὶ γὰρ ἀμφότερα... « Nam alterum eorum utrumcumque (motus vel status) quando inest in utroque (motu vel statu), alterum coget in contrariam sui naturam vertere quoniam hoc alterum contrarii particeps factum est. » Stallbaum. Supposons en effet que la nature du même soit tellement propre au repos et au mouvement, que le mouvement soit identique au même, le mouvement alors non seulement sera dans le mouvement mais aussi dans le repos, et le repos passera dans le mouvement : κίνησίζτε στήσεται καὶ στάσις αὖ κινηθήσεται.

3 *Soph.*, 256. « Ainsi donc si le mouvement en soi participait du repos, il n'y aurait aucune absurdité à l'appeler *stable*. — C'est très juste, si nous accordons que des genres, τὰ μὲν ἀλλήλοις ἐθέλειν μίγνυσθαι, τὰ δὲ μή.»

voir (avoir la puissance de). Sans doute aussi les mesures de la distinction et du mélange ne sont pas les mêmes pour tous les genres. Car il y a dans les genres de l'être union et division, et il n'y a aucun d'eux qui ne participe pas aussi des autres ; et de même que dans ces genres, les uns sont plus unifiés, les autres plus distingués, que les uns ont une plus grande mesure de participation mutuelle et réciproque, les autres gardent dans une plus grande mesure leur pureté. de même ici, comparant le repos et le mouvement aux autres genres, nous avons dit qu'il ne participent pas les uns des autres, sans dire qu'ils sont absolument incommunicables et sans mélange entr'eux. Car comment étant dans l'un, et placés au même rang l'un que l'autre ne seraient ils pas amis l'un de l'autre, ne participeraient ils pas en quelque manière l'un de l'autre, le repos [1], participant de l'activité causatrice qui nait du mouvement, le mouvement participant de la puissance de demeurer qui nait du repos. Ferons-nous donc le repos inerte et sans vie, ou lui communiquerons-nous la vie et l'acte ? s'il est sans acte et sans vie, il ne sera capable de rien engendrer, et il ne sera pas une espèce intellectuelle : car tout ce qui est dans la raison participe de la vie, et il n'est pas permis de constituer ni l'hypostase de la raison de choses sans raison, ni celle de la vie de choses sans vie : or si le repos a l'acte et la vie, il aura aussi le mouvement. Semblablement dirons-nous que le mouvement agit, mais sans impliquer un élément stable et immobile ? et comment, alors une quelconque des espèces intellectuelles pourrait-elle agir ? Car c'est pour cela [2] que nous les avons appelées des causes immobiles. Et si nous disons qu'elles ont une puissance immobile, nous dirons que le mouvement participe, en quelque mesure, du repos, de sorte que ces genres aussi [3], participent l'un de l'autre. Nous disons cependant souvent qu'ils ne se mêlent pas, parce qu'en eux la différence et la distinction sont dans une plus grande mesure que dans l'identité et la différence ; car ceux-ci sont plus unifiés que divisés, et le repos

1 T. IV. 215. Col. 773.
2 A savoir qu'elles agissent en demeurant stables.
3 Le repos et le mouvement.

et le mouvement sont plus divisés qu'unifiés. Sans doute aussi chacune des espèces veut être unifiée et divisée, de même que plus haut, il a dit, au sujet des choses d'ici bas, que chacun de nous est un et plusieurs [1], et c'est ainsi qu'il a déclaré qu'il admirerait celui qui serait en état de démontrer que chacune des espèces intelligibles est distincte et mélangée : et c'est là ce qu'exprime le terme « *en elles-mêmes* » [2] qui est ajouté au mot même; car il n'a pas dit : « *les unes avec les autres* » [3] pour nous faire rechercher leur mélange les unes avec les autres; mais il a dit : « *en elles mêmes* » afin que nous voyions comment chacune est à la fois distinguée et mêlée, de même que le mouvement et le repos est un et plusieurs, comme toi et moi et chacune des choses sensibles, et comme l'un, qui est en elles, est pluriflé et est pluralité unifiée. Car si cette opinion est la plus raisonnable, il s'en faut de beaucoup que cela soit en opposition avec la pureté sans mélange du repos et du mouvement qui est posée dans le *Sophiste* ; elle s'accorde plutôt avec ce qui est dit dans le *Philèbe* [4], où il dit que le fait que la même chose est un et plusieurs est une vérité banale, quand il s'agit des choses sensibles, mais qu'il vaut la peine, quand il s'agit des monades intelligibles, de rechercher comment chacune d'elles est un et plusieurs ; car c'est la même chose que de dire que chacune des espèces intelligibles est à la fois distinguée et mélangée, comme il s'exprime dans cet endroit [5].

Tout ce que nous venons de dire a rapport aux espèces considérées comme purement espèces [6], à leur communauté les unes avec les autres et à la communauté de chacune en soi selon l'union et la division ; mais comment il faut entendre leur incommunicabilité et leur mélange, il

1 T. IV. 212. Col. 773.

2 ἐν ἑαυτοῖς.

3 ἀλλήλοις.

4 *Phileb.*, 15 d. Φαμέν που ταὐτὸν ἕν καὶ πολλὰ ὑπὸ λόγων γιγνόμενα περιτρέχειν πάντη καθ' ἕκαστον τῶν λεγομένων ἀεί, καὶ πάλαι καὶ νῦν. « Nous disons ainsi que l'un et les plusieurs, que le raisonnement fait identiques, se retrouvent partout, maintenant comme autrefois. Ce lien est éternel comme universel, il ne cessera jamais comme il n'a jamais commencé : οὔτε μὴ παύσεταί ποτε οὔτε ἤρξατο νῦν.»

5 Conf. Col. 768. 31. t. IV. 205.

6 ἁπλῶς, sans aucune détermination, sans épithète.

sera plus opportun [1] de l'exposer dans nos commentaires sur le *Sophiste* [2], où Platon traite principalement de la question : si les genres de l'être participent ou non les uns des autres ; puis si la ressemblance et la dissemblance non seulement se mêlent l'une à l'autre, mais encore aux autres genres, je veux dire au repos et au mouvement, et, en général, si les genres de l'être, non seulement se mêlent les uns aux autres, mais aussi aux espèces de l'être, ou bien quelques-uns seulement se mêlent-ils les uns avec les autres, les autres, non : voilà ce qu'il faudra ensuite examiner. Maintenant il paraît absurde que les causants participent des causés : or la pentade des genres est la cause, pour toutes les espèces, de leur hypostase. Il est donc certain qu'il faut dire que le mélange a lieu de plusieurs manières : car les choses placées au même rang se mêlent les unes aux autres d'une manière, les supérieures aux inférieures d'une manière différente, les plus pauvres à celles qui sont meilleures qu'elles, d'une autre façon encore. Car les unes entrent les unes dans les autres et se communiquent les unes aux autres leurs puissances propres ; les autres pénètrent à travers les choses qui sont au-dessous d'elles et leur communiquent d'elles mêmes leur propre caractère particulier et sont en elles par participation ; les autres s'installent elles-mêmes dans les supérieures, deviennent leur commensales, ὁμέστια, et jouissent des mêmes intelligibles, comme étant en elles selon la cause. Si nous avons raison de soutenir cette opinion, les espèces et les genres se mêlent les uns aux autres selon le premier mode du mélange ; car cette sorte de communication a lieu dans les choses placées au même rang ; les genres se mêlent aux espèces, selon le deuxième mode ; car ils leur communiquent quelque chose d'eux-mêmes, et les espèces se mêlent aux genres [3], selon le troisième mode, car elles sont fondées en eux, sont unies à eux, deviennent en eux ou plutôt sont très antérieurement en eux selon la cause,

1 T. IV. 213. Col. 774.

2 Proclus avait donc fait ou eu l'intention de faire un commentaire du *Sophiste*, qui n'est mentionné par aucun historien.

3 T. IV. 214. Col. 775.

par suite de l'hypostase de tous, qui consiste dans l'indivisible. Et ce n'est pas nous qui inventons cette théorie, mais les Théologiens l'expriment énigmatiquement par les *Saints-mariages* [1] ; car d'un terme mystique, ils appellent en général *mariage* la conjonction de choses de même nature, ὁμοφυή, la communauté des causes divines. Cette communauté, ils la voient, tantôt entre des choses de même rang, et ils l'appellent alors mariage d'Héra et de Zeus, d'Ouranos et de Gé [2], de Kronos et de Rhéa ; tantôt inversement ils voient la communauté des choses meilleures avec les inférieures, et ils appellent cela : le mariage de Zeus et de Koré [3], parce que, entre les Dieux, autres sont les communautés contractées entre divinités du même rang, autres, celles contractées avec celles qui les précèdent, autres celles contractées avec celles qui viennent après eux, et il faut concevoir le caractère particulier de chacune et transporter des Dieux aux espèces cette sorte de connexion mutuelle.

Mais puisque nous avons traité de l'ordre des choses, examinons maintenant le texte lui-même. Donc d'abord par la *division* des participants et des participés, des intelligibles et des sensibles, par la séparation des meilleurs et des plus pauvres, il (Socrate) imite la puissance pure de la raison, qui retranche tout ce qui est matériel, composé et d'une autre nature et le sépare des substances intel-

1 Ἱεροὶ γάμοι. Conf. Procl., *in Tim*., 315. c. « Et les Théologiens exprimant mystérieusement ce qu'ils disent, conçoivent entre les Dieux des mariages, des enfantements, par quoi ils indiquent, sous forme énigmatique, les communautés des productions des Dieux, expression de leur parfait accord. » Procl., *in Tim*., 16. B. Schn. 35 : « Car que la même femme soit conjointe à plusieurs dieux différents, que le même Dieu ait plusieurs déesses différentes, on peut l'entendre par les traditions mystiques, λόγοι μυστικοί, et ce qu'on appelle dans les mystères, les Saints mariages ». Porphyre, à l'occasion de la fête de Platon avait écrit un Ἱερὸς γάμος. Le premier de tous ces mariages était celui de la Terre et du Ciel, d'après la théologie orphique. C'était par le récit de ce mariage que, d'après Clément d'Alexandrie, (*Strom*., VI. 642) Phérécyde de Syros avait commencé sa théologie. Conf. Lobeck. *Aglaoph*., p. 608.

2 Procl, *in Tim*., f 293. c. « Le mariage est propre à cet ordre, comme dit le théologien ; car il appelle Gè, la première fiancée, et le premier mariage, τὸν πρώτιστον γάμον, l'union de Gè avec Ouranos. »

3 Procl., *in Crat*., 88. « C'est pourquoi il (Zeus souterrain) est dit avoir enlevé Koré, afin de donner, avec elle, une âme et une vie, aux derniers degrés de l'univers des choses. »

lectuelles et divines ; par le fait de poser *à part, chacune pour soi* [1], les espèces intellectuelles, il figure par une image la puissance *implacable*, qui les garde invariables dans leur propre pureté. En les réunissant par dyades, il montre la vertu qu'elles possèdent d'engendrer et de créer l'infinité ; par l'exposition triadique des oppositions qu'elles contiennent, il montre tout l'élément télésiurgique, la force de perfectionnement, leur essence qui se suffit à elle-même, qui les caractérisent. Bien plus, l'ordre de cette énumération imite leur continuité et leur union ; car après : *la ressemblance et la dissemblance*, il amène la pluralité et l'un, ensuite après celles-ci, le repos et le mouvement. Ainsi donc sont rattachés d'un lien intime, à la ressemblance et à la dissemblance, la pluralité, et à l'un, le mouvement. Si donc, comme il a été dit, l'un et la pluralité sont vus dans la totalité de la raison, le repos et le mouvement dans les genres premiers, la ressemblance et la dissemblance dans les deuxièmes, sans doute les uns sont vus surtout dans le caractère du *demeurer* de la raison, car ce *demeurer* est un et plusieurs ; les autres, selon leur caractère du *procéder* : car ce qui d'elle procède se meut en restant en repos ; les autres, selon le moment de la *conversion* ; car tout ce qui est tel est à la fois semblable et dissemblable à ce vers quoi il se retourne. De sorte qu'il a justifié très rationnellement les trois oppositions. Ceux-ci sont donc des genres [2] et sont plus généraux que les autres qui sont des espèces. Il a commencé par eux en suivant l'ordre des arguments de Zénon : car, que c'est en suivant cet ordre qu'il en a fait mention, Parménide le montrera en lui disant tout de suite après : « et que penses-tu que soit l'espèce de la ressemblance, et l'un et les plusieurs, et toutes celles dont tu as entendu parler Zénon ? » [3] Le mélange des espèces manifeste l'immédiatité de leur communauté et

1 T. IV. 215. Col. 776.

2 T. IV. 216. Col. 776.

3 Proclus abrège et modifie un peu le texte de Platon, qui est : (130 b). : καί τί σοι δοκεῖ εἶναι αὐτὴ ὁμοιότης χωρὶς ἧς ἡμεῖς ὁμοιότητος ἔχομεν, καὶ ἓν δὴ καὶ πολλὰ καὶ πάντα ὅσα νῦν δὴ Ζήνωνος ἤκουες. — Quid videtur tibi esse ipsa per se similitudo sejuncta ab ea quam nos habemus similitudine ?

l'immatérialité de leur union, et montre également leur nature de Source et d'activité prééminente [1]. Car certains auteurs ont coutume de les appeler *Coupes Sources*, et Timée lui-même appelle *Coupe* [2] la cause dans laquelle sont mêlés les genres de l'être. C'est donc en conformité avec ces expressions qu'il appelle ici la mixtion, μῖξις (mélange), σύγκρασις ; car le philosophe connaît beaucoup d'espèces de mélanges [3], dans le *Timée*, celui de Zeus [4], dans le *Philèbe* celui de Dionysos et d'Héphaistos [5]. Enfin donc, par le mot « *mon cher Zénon,* » par cette interpellation, il exprime comme un appel à sa science, aux raisons qu'il possède ; il l'invite à aborder la théorie générale dont il est l'auteur ; car Socrate, pour ainsi dire, se porte lui-même et s'unit à lui, se retourne lui-même vers la raison une de Parménide, par l'intermédiaire de sa communauté avec Zénon. De là vient que dans les discours qui vont suivre, c'est à lui que répond Parménide, à lui qui vient de leur donner, malgré sa grande jeunesse, dans la mesure du possible, la preuve d'un esprit pénétrant, d'un jugement sûr,

1 Voir plus haut t. IV. 40. Col. 647 sur ce mot de Source. Trad. tom. I. p. 79. n. 3.

2 *Tim.*, 41. d. ἐπὶ τὸν πρότερον κρατῆρα ἐν ᾧ τὴν τοῦ παντὸς ψυχὴν κεραννὺς ἔμισγε.

3 Aristote en effet distingue le mélange par juxtaposition, παράθεσις, le mélange par mixtion, où les éléments conservent leur qualité propre, μῖξις ; le mélange proprement dit, κρᾶσις, mutua corporum extentio sibi respondens, temperatio ; σύγχυσις, la fusion complète des éléments l'un dans l'autre, où ils perdent leur qualité pour engendrer un tout nouveau et différent ; le mélange par σύμφυσις, qu'on peut traduire alternativement par connasci, copulari, coadhærere.

4 *Tim.*, 41. d.

5 *Phileb.*, 61. c. Τοῖς δὴ θεοῖς... εὐχόμενοι κεραννύωμεν, εἴτε Διόνυσος εἴτε Ἥφαιστος εἴτε ὁστις θεῶν ταύτην τιμὴν εἴληχε τῆς συγκράσεως. Olympiodore sur ce passage dit : « Parce que les Dieux du mélange sont : du mélange physique et encosmique, Héphaistos ; du mélange psychique et hypercosmique, Dionysos : car le caractère propre, la fonction de mélanger commence aux Dieux mêmes, (On voit dans Homère, (*Il.* I. 595 Héphaistos distribuant aux Dieux des coupes, et leur versant le nectar) et procède jusqu'aux dernières hyparxis. Ainsi Héphaistos, qui préside au mélange physique, projette d'abord en lui-même ce caractère, puis ensuite dans la raison, qui gouverne la nature, ensuite semblablement, dans l'âme qui est telle (c'est-à-dire qui est au-dessus de la nature), enfin dans le monde physique selon l'hyparxis. Et de même pour Dionysos : il montre et représente en lui-même, selon le mode divin, le principe du mélange psychique ; ensuite il le crée intellectuellement dans la raison, puis selon l'hyparxis dans l'âme, et, selon le mode de conjonction, dans le corps animé. Encore au-dessus d'eux, Zeus préside au mélange intellectuel, et il y a aussi d'autres Dieux plus particuliers (que Dionysos et Héphaistos). Ce sont eux que Platon invoque, parce qu'il va mêler tous les mélanges et les hypercosmiques et les encosmiques. Il omet de mentionner le mélange de Zeus, comme trop élevé par rapport au sujet ici traité. »

et d'une sorte de folie en ce qui concerne les choses divines, et parce qu'il est de tous les personnages présents le plus apte [1] à recevoir et à comprendre la théorie mystique des choses divines.

§ 53. « Je suis très fermement d'avis que toutes les raisons que tu viens d'exposer, sont graves et fortes, et cependant je n'en serais que plus charmé, si quelqu'un pouvait montrer cette même difficulté [2] pénétrant de toutes sortes de manières dans le tissu des espèces elles-mêmes, dans les choses que la raison seule perçoit [3], comme vous l'avez fait voir dans les choses sensibles » [4].

Toute l'intention de Socrate et tout le but des discours qui ont été précédemment tenus, sont contenus dans ces mots ; car dans ces mots il loue Zénon, comme ayant traité avec une grande énergie son sujet, non seulement parce qu'il a réfuté, sans déguisement, l'absurdité de ceux qui soutiennent la thèse de la pluralité, mais par ce qu'il prend vis-à-vis de Parménide le rôle d'un auxiliaire vis-à-vis du soldat de garde [5] et encore parce qu'il dit qu'il n'a écrit son ouvrage que par *émulation* ; car il a changé le mot : *par émulation* en celui de *gravement et fortement* ; c'est-à-dire qu'il est passé d'une impression toute passive, à une qualité et une vertu. Et comment autrement aurait-il convenu à un jeune homme d'entreprendre une discussion avec un homme si supérieur ? Il loue donc, comme je le disais, le traité de Zénon avec une certaine insistance qui éclate, à tous les yeux. [6] Ensuite il transporte l'examen des choses visibles aux choses invisibles ; car il a été démontré que même dans les choses visibles, il y a une sorte de monades. Car si Zénon a soutenu de toute pluralité qu'elle n'est pas, séparée de l'un, soit qu'on pose la pluralité intelligible, ou la pluralité objet de l'entendement réfléchissant, ou la pluralité sensible ; il n'a pas en effet ajouté

1 T. IV. 217. Col. 777.
2 ἀπορίαν, c'est la contradiction des contraires.
3 C'est-à-dire les τὰ ὄντως ὄντα, et qui n'est qu'un développement de αὐτὰ τὰ εἴδη,
4 *Parm.*, 129 c.
5 τὸ ἐπικουρητικὸν πρὸς τὸ φυλακικόν.
6 T. IV. 218. Col. 778.

aux plusieurs de détermination qualitative ; mais en se bornant à poser les plusieurs [1], il a montré chacune des absurdités qui en résultent, — cependant le grand public auquel son traité s'adresse, a cru que la discussion portait exclusivement sur les choses visibles individuelles. Admettons donc qu'il a été démontré au grand public que, dans les choses visibles il y a une sorte de monades qui forment les liens qui rattachent ensemble la pluralité : Eh bien ! dit Socrate, montrez-moi donc de même dans les intelligibles aussi la communauté des espèces afin que,de même que vous avez montré au grand public, que les espèces visibles sont un et plusieurs, de même vous nous montriez que là-haut elles sont toutes mêlées les unes avec les autres et toutes distinguées les unes des autres. Socrate est sont prêt à dire qu'il est persuadé que les plusieurs intelligibles sont nécessairement unifiés les uns aux autres, en tant qu'ils sont indéfinis et indéterminés ; mais comment a lieu cette unification, c'est là ce qu'il cherche. Car leur simplicité soulève la question embarrassante, de savoir s'ils sont à la fois unifiés et séparés, les choses visibles, en tant que composées, étant manifestement connues comme admettant les deux à la fois. Ce n'est donc pas la question s'ils sont unifiés et distingués, qu'il pose, mais comment ces genres peuvent-être rationnellement admis dans les intelligibles comme ils le sont dans les visibles. Car tout en sachant que beaucoup de choses sont possibles, nous en recherchons le *comment* [2] : par exemple, nous savons que les dieux sont doués de la providence et qu'ils connaissent en général ce qui peut arriver ; mais nous nous demandons *comment* ils peuvent avoir cette providence. De même donc, sachant qu'il y a dans les espèces union et distinction, nous nous demandons *comment* cela est ; car c'est en le recherchant que nous trouverons la cause qui fait l'unité des espèces. Il faut en effet qu'il y ait une cause une du mélange, comme les intelligibles sont causes de la communauté des sensibles. Car les communautés dans ceux ci sont des monades qui viennent de ceux-là. Tel est donc le

1 ἀλλὰ πολλὰ μᾶλλον ὑποθεμένος. Stallb. avec un manuscrit, supprime πολλά.
2 T. IV. 219. Col. 779.

sens de tout le contexte. En ce qui concerne la diversité des modes de cette connexion, il a été dit antérieurement que les espèces placées au même rang se mêlent les unes aux autres ; que les plus pauvres ont quelque communauté avec les plus élevées, que les meilleures communiquent à leurs inférieures quelque chose d'elles-mêmes ; que chacune est distincte d'elle-même et mêlée avec elle-même. Dans la langue philosophique tu pourras appeler cela des *connexions* ; dans la langue théologique, des Saints mariages et les générations communes qui en résultent, des *Fruits*, τόκους. Et c'est ainsi que lui-même dans *le Sophiste*, et Socrate dans le *Philèbe*, [1] dit qu'il admirerait également celui qui remonterait des choses sensibles aux monades des espèces, et prouverait que chacune de celles-ci est un et pluralité.

§ 54. « Pendant que Socrate, nous dit Pythodore, tenait ce discours, il avait lui-même cru voir que Parménide et Zénon, chacun de leur côté [2], étaient peu satisfaits [3] : que cependant ils lui avaient prêté une très grande attention, et se regardaient souvent l'un l'autre, en souriant, comme admirant Socrate, et qu'ensuite, quand il eût terminé ce discours, Parménide prit la parole [4] ».

Que Pythodore est une nature plus imparfaite que Socrate [5], ces mots le prouvent à qui veut y réfléchir : car d'abord, il n'a pas compris le caractère du discours de Socrate ; il n'a pas vu qu'il contenait une invitation à la science de ces personnages, et en même temps un déplacement de la question qu'il voulait porter à une recherche d'un ordre plus élevé ; au contraire il a cru que ses objections étaient faites en vue d'une réfutation et dans un esprit de rivalité. Ensuite il n'a pas compris la hauteur d'esprit de ces personnages, avec lesquels Socrate a

1 *Phil.*, 15. b.

2 T. IV. p. 220. Col. 779.

3 Pythodore pouvait croire que la force des objections présentées par Socrate pouvait causer quelqu'ennui à Parménide et à son disciple. Il n'en était rien : ils l'écoutaient attentivement, et par leur attitude et leur grâce souriante, témoignaient seulement leur étonnement de découvrir un si beau génie dans un si jeune homme.

4 *Parm.*, 130. a.

5 Deux manuscrits ajoutent ἔξιν, que reproduit Cousin ; deux autres, donnent λέξιν, leçon absurde.

une parenté intime, et il s'imagine qu'ils ont éprouvé un sentiment assez froid, et qui est propre aux sophistes, et se sont indignés contre ceux qui leur présentaient des objections.

Mais son opinion est renversée sur ce point, d'abord par les paroles de Zénon : « *Penses-tu donc que c'est par esprit de rivalité que j'ai écrit ce discours* », ensuite par les expressions de Socrate, quand il ajoute : « *Vous voulez nous tromper et paraître ne pas soutenir la même thèse* », et que : *ce serait merveille si quelqu'un démontrait que le semblable en soi est dissemblable* [1], *mais qu'il n'y a rien d'étonnant si l'on montre que ces contraires se rencontrent dans les choses sensibles.* Et par quelques autres expressions semblables, il [2] a cru voir que l'un [3] était plus mal élevé qu'il ne convient et que les autres [4] avaient un esprit plus froid qu'il n'appartient à l'état d'âme d'un philosophe.

Mais qu'il est aussi plus imparfait par la manière de vivre, qu'il est troublé par les objections de Socrate, qu'il ne saisit ni le but et l'intention de Socrate, ni la hauteur d'âme de ces divins personnages, nous venons de le prouver clairement [5]. Et cependant il [6] n'est pas, par son état d'âme, étranger à la philosophie, et ce n'est pas un homme de la catégorie des sophistes ; car en faisant le récit de l'entretien, il n'a pas caché ses propres sentiments, son but de reproduire pour tous et de faire connaître à tous la vie des hommes qui sont parvenus à la substance première ; il laisse donc voir aux auditeurs du deuxième degré, sa propre imperfection et la haute conception de ses maîtres, qui déborde de science : car, dit-il, d'abord ceux-ci lui [7] ont prêté une grande attention, parce qu'ils comprenaient le vol inspiré de cet esprit et son goût pour les pensées intellectuelles. Ensuite, ils se sont regardés l'un l'autre [8], comme si déjà Socrate, par une inspiration

1 T. IV. 221. Col. 780.
2 Pythodore.
3 Socrate.
4 Parménide et Zénon.
5 ἐκ τούτων δῆλον. Les manuscrits c. et d. laissent vide l'espace de deux lignes : la lacune est manifeste.
6 Les manuscrits c. et d. se demandent : τίς ἐστι. Il est clair que c'est Pythodore.
7 A Socrate.
8 T. IV. p. 222. Col. 780.

spontanée, αὐτοφυῶς, exposait leur[1] théorie mystique ; car ce qu'ils se disaient l'un à l'autre dans le secret, ils l'entendent dire par Socrate, dont le haut et le beau génie soulève la question. Puis ils ont souri, parce qu'ils ont admiré Socrate, et ce qu'ils ont fait là est un symbole de leur bonté ; car ils ne se sont pas mis à l'abri et hors des objections[2], mais ils sont heureux d'avoir trouvé un esprit digne et capable de concevoir leurs propres doctrines. C'est pourquoi Parménide s'émeut, et quand Socrate a fini de parler, il se lie aux paroles qui lui ont été adressées. Et c'est là un symbole divin que nous fait connaître Platon ; car avant la présence des choses divines, il faut s'agiter soi-même, enflammer l'élément divin de l'âme pour la participation des meilleurs, et quand cette illumination d'en haut arrive, entrer alors dans le repos. C'est ce que fait Socrate. S'étant d'abord éveillé lui même pour recevoir la théorie de ces philosophes, s'étant rempli de leurs discours, leur ayant fait voir sa propre aptitude à la concevoir, il écoute la conférence maïeutique qui procède d'eux et s'adresse à lui-même.

§ 55. « Mon cher Socrate, dit il, tu es vraiment bien digne d'aimer ce ravissement de l'âme qui porte à la dialectique[3]. »

Parménide est amené à prendre la parole, en voyant la pénétration d'esprit et la passion qui emporte Socrate ; celui-ci en effet ne pouvant supporter de demeurer dans les choses visibles ni de se travailler à comprendre les monades qui leur sont coordonnées, mais élevant son esprit vers les monades en soi, les monades immatérielles et indivisibles et intellectuelles, parti de la procession qui mène à la pluralité, accomplit une espèce de cercle pour retourner à l'un en soi, et fait des choses divines, qui après la puissance génératrice des choses inférieures, reviennent, par suite de cette évolution au vrai principe, le terme de sa procession,[4]. Car tandis

1 Je lis αὐτῶν avec b. d. au lieu de αὐτῷ.

2 οὐ γὰρ συνεστάλησαν ἐκ τῶν ἀποριῶν (?)

3 *Parm.*, 130. b.

4 Deux manuscrits omettent τὰ θεῖα ; deux autres lisent : ἐπὶ τὸ πλῆθος. On peut à peine deviner le sens de cette phrase incorrecte et certainement fautive : ἀπὸ τῆς

que Zénon, comme il a été dit, engage souvent le débat vis-à-vis du grand public, Socrate, s'écartant de la multitude, remonte vers l'un, et tandis que celui-là unifie la pluralité, lui, s'enfuyant loin des plusieurs, *se retourne* vers l'union de Parménide; car l'union (ou la persistance) est apparentée aux principes paternels et monadiques... [1] aux deuxièmes, en partant de ceux-ci [2] est apparentée la puissance génératrice et celle qui va jusqu'à la pluralité, et aux troisièmes après ceux-là, la puissance conversive(ἐπιστρεπτική) et qui produit l'ascension des procédants vers la cause qui demeure. Socrate ayant fait cela, conformément au rang qu'il tient (dans la discussion), Parménide maintenant est amené à entrer en communication avec lui. Car ce n'est pas avant la *conversion* que la communication peut être ouverte des premiers aux troisièmes; mais *après* [3] un contact parfait des premiers avec les troisièmes par l'intermédiaire de la conversion.

Une fois provoqué [4], comme nous l'avons dit, il commence par une interpellation, et le rapproche de lui-même : car ce n'est pas un mot vide que le : « Mon cher Socrate, » c'est l'union de son âme à lui: c'est le vrai Socrate auquel il fait appel ici, et il est clair qu'il ne fait ici autre chose que de rassembler en elle-même l'âme du jeune homme et de l'unir à son propre esprit : et à l'invitation, il ajoute l'éloge : ce qui est le fait de la communication d'une puissance supérieure. Car les éloges qui viennent des personnages divins rendent plus forts les jeunes gens bien nés et aptes à saisir les biens plus grands.

προόδου κατὰ τὸ πλῆθος κατὰ δὴ τινα κύκλον ἐπ'αὐτὸ τὸ ἓν ποιουμένου τὰ θεῖα (τὰ μετὰ τὴν γόνιμον δύναμιν τῶν δευτέρων) τῆς προόδου τὸ πέρας, ἐπὶ τὴν οἰκείαν ἀρχὴν ἀνελίσσοντα. Je suppose qu'elle signifie que Socrate, parti des choses sensibles, par une évolution de ses idées, qui affecte un mode circulaire, aboutit à l'un en soi, en ce qu'il fait des choses divines (non les plus hautes, qui ont la puissance d'engendrer les choses inférieures) le terme de son évolution, et arrive par l'achèvement de cette évolution, au vrai principe. Je supprimerais volontiers la phrase entre parenthèses.

1 Lacune d'un mot que Taylor pense être : ἡ μονή.

2 Les principes supérieurs contenus dans la formule : ἕνωσις ἡ Παρμενίδειος.

3 Il y a une lacune que je comble avec Stallbaum, en ajoutant μετά. Gogava, par sa traduction, montre qu'il ajoutait ποιεῖ, se rapportant à τὰ πρῶτα : « Sed efficiunt solidam atque absolutam post conversionem ad ipsa copulam et contactum.

4 T. IV. 224. Col. 782.

Il loue donc cet élan, cette envolée de son esprit vers les choses intelligibles ; il lui communique une force plus parfaite, et troisièmement après cela, l'interroge sur l'hypostase des Idées, en éveillant chez lui la partie intellectuelle ; car à quelle autre faculté appartient-il de voir les intelligibles, si ce n'est à la raison, à la vie intellectuelle. Si donc par cet appel, il lui communique l'union, par la louange la force, par l'interrogation une appréhension intellectuelle, il est évident aussi par là, que les causes premières, même parmi les Dieux, produisent l'union, la force, la raison des deuxièmes. Mais quelle est cette question, c'est ce que nous allons examiner immédiatement.

LIVRE TROISIÈME

§ 56. — « Et dis-moi [1], tu as, toi, dis-tu, divisé les choses comme il suit : tu as mis à part ce que tu appelles les Idées mêmes, et à part, les choses qui en participent. Et il te paraît que la ressemblance en soi est quelque chose par soi-même, séparément de la ressemblance que nous avons, nous [2], et qu'elle est un et plusieurs et tout le reste que tu as entendu dire à Zénon. — C'est bien ce que je pense, dit Socrate » [3].

Il l'interroge d'abord sur l'hypostase des Idées, s'il pense qu'il y a certaines choses séparables des plusieurs et qui en soient les causes, et si lui-même est partisan de l'hypostase de ces sortes de choses, ou s'il l'a entendu dire à quelqu'autre : interrogation qui n'est pas sans objet, mais par laquelle il veut savoir si, sur ce sujet, Socrate a une opinion purement conjecturale, et s'il s'est rempli à une fontaine étrangère [4], ou bien s'il s'est élevé par lui-même, par son entendement, à la vue de cette hypothèse [5], s'il a mis en acte sa propre raison, et s'il a conçu, avant les monades coordonnées aux choses, les monades élevées au-dessus d'elles, et avant les monades participées les monades imparticipables. Car il est rationnel que ce soit à lui d'exprimer l'opinion que professent les partisans de Parménide, et de s'exprimer comme persuadé par l'opinion des autres, et non d'après sa propre conviction.

1 Cous. t. V. 3. Col. 783.
2 H. Etienne, au lieu de ἧς ἔχομεν veut lire μετέχομεν.
3 *Parm.*, 130. b.
4 Allusion au *Phèdre* (235 c.) : λείπεται, οἶμαι, ἐξ ἀλλοτρίων ποθὲν ναμάτων διὰ τῆς ἀκοῆς πεπληρῶσθαι με δίκην ἀγγείου.
5 T. V. 4. Col. 783.

Parménide ne fait donc rien, par l'interrogation à laquelle il le soumet, que d'éveiller la raison même de Socrate, de la préparer à la contemplation des intelligibles, en faisant appel à lui-même et non à l'opinion qui est en lui. Car c'est à la raison qu'il appartient de voir ces vérités que Parménide doit exposer dans les discours qui vont suivre. Et de ces paroles [1], dignes de toute confiance, il faut conclure que Socrate a conçu non seulement les choses définissables [2], mais les espèces séparables elles-mêmes, et qu'il a été amené à poser ces espèces séparables, non pas, comme le dit Aristode [3], parce qu'il s'était beaucoup occupé de la définition, mais parce que, par suite d'un instinct réellement divin, il avait eu, lui aussi, la conception des Idées, puisque, même dans sa jeunesse, on voit son esprit s'éveiller de lui-même à la contemplation des Idées, ce qui est précisément le premier objet des questions de Parménide.

Mais en voilà assez sur le texte ; il nous faut passer à la considération des choses mêmes. Dans les recherches sur les Idées, il y a quatre grands problèmes : le premier, s il y a des espèces (car qui se livrerait à cet examen, si l'on ne tombait pas d'accord d'avance sur ce point [4],) le deuxième : de quelles choses y a t-il, de quelles n'y a t-il pas des espèces : (car ce point est l'objet de nombreuses contestations) ; le troisième, que sont les espèces et quelle est leur propriété particulière ? Le quatrième : comment sont-elles participées par les choses d'ici-bas, et quel est le mode de cette participation [5]. Toutes les autres questions rencontrent ici une mention et

1 De Socrate.

2 Les sujets réels, dont la définition fait connaître la nature par le genre et l'espèce.

3 *Met.*, I. 6. 987. b. I. Σωκράτους... περὶ ὁρισμῶν ἐπιστήσαντος πρώτου τὴν διάνοιαν. *id.*, XIII. 4. 1079. b. 27. δύο γάρ ἐστιν ἃ τις ἂν ἀποδοίη Σωκράτει δικαίως τούς τε ἐπακτικοὺς λόγους (le raisonnement par induction) καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου... ἀλλ'ὁ μὲν Σωκράτης τὰ καθόλου οὐ χωριστὰ ἐποίει οὐδὲ τοὺς ὁρισμοὺς·οἱ δ'ἐχώρισαν. Proclus, on le voit, veut que Socrate lui-même ait déjà fait cette séparation. Syrianus partageait ce sentiment. Conf. Syrian., *in Arist. Metaph.*, f. 58 v. La traduction latine du commentaire de Syrianus, sur les II. XII et XIIIe livres de la Métaphysique, est de Jérom. Bagolini et a été publiée à Venise en 1558.

4 T. V. 5. Col. 784.

5 Dans la discussion qui va suivre, la IVe question est discutée la troisième, comme dans Syrianus, Bagol. f. 30 v.

une étude très attentive ; mais la première n'a reçu aucun développement, sans doute parce que Platon a voulu nous laisser le soin de l'examiner nous-même. Et puisqu'il faut qu'avant les autres nous tombions d'accord sur celle là, voyons, étudions la par nous-mêmes, et considérons sur quels arguments on pourrait fonder et établir l hypothèse des Idées, et comment on pourrait démontrer qu'elles sont, à ceux qui aspirent à le savoir. Il faut commencer en posant cette question : le monde phénoménal, — et j entends par monde tout le corporel en soi, — est-il quelque chose qui existe par soi-même [1] ? Car c'est la première distinction qu'il faut faire. Si ce monde ne doit son hypostase qu'à lui même, il en résultera de nombreuses et absurdes conséquences. Car tout ce qui subsiste par soi même, doit nécessairement être indivisible, puisque tout ce qui crée, tout ce qui engendre est nécessairement incorporel ; les corps créent par des puissances incorporelles, le feu par la chaleur, la neige, par le froid. Si ce qui crée doit être incorporel, et si la même chose doit être dans les choses subsistant par elles-mêmes et créant et créée et engendrant et engendrée, ce qui subsiste par soi-même sera indivisible : or tel n'est pas le monde ; car tout corps est absolument divisible. Donc le monde ne subsiste pas par lui-meme. Et en considérant encore la chose d'un autre point de vue, tout ce qui est subsistant par soi-même est aussi agissant par soi-même. Car ce qui s'engendre soi-même est [2], par

1 Cousin signale ici une lacune que n'indique pas Stallbaum, et qui n'est pas évidente.

2 Procl., *in Tim.*, f. 90. a. — « Car de même que le corporel, considéré en soi, ἐφ'ἑαυτό, est mû par un autre, de même considéré en soi, il est périssable, comme maintenu et conservé par un autre. Aucun corps n'est capable de s'engendrer ni de se conserver lui-même. Car tout ce qui engendre, crée, et tout ce qui crée est incorporel ; car même s'il est corps, c'est par des puissances incorporelles qu'il crée Donc tout ce qui crée est incorporel, et tout ce qui est capable de conserver est capable de créer quelque chose (par ex. : l'union et l'indissolubilité du système) : or tout ce qui est capable de créer est indivisible : donc tout ce qui est capable de conserver est indivisible : donc il est impossible que ce qui est capable de se conserver soi-même soit corps .. D'où donc tient-il l'éternel, et d'où reçoit-il sa puissance infinie ? Je réponds ; de la cause créatrice ; car de même que c'est par elle qu'il est mu, c'est par elle aussi qu'il devient et devient incessamment. Car tout ce qui devient par une cause immobile, a reçu en partage une cause indéfectible, comme le dit le divin Aristote. »

nature, et de beaucoup antérieurement [1], capable d'agir sur soi-même, parce que cela même, créer et engendrer, c'est agir. Or ce monde ne se meut pas par lui-même, en tant qu'il est corporel. Aucun des corps n'est par nature capable à la fois d'être mû et de mouvoir tout entier; car il n'est pas capable par nature à la fois de s'échauffer lui-même tout entier et d'être échauffé par lui-même; mais puisqu'il est échauffé, c'est qu'il n'était pas encore chaud, et puisqu'il échauffe, il possède de la chaleur, et ainsi le même sera à la fois chaud et non chaud. De même donc qu'il est impossible qu'un corps se meuve lui-même, d'un mouvement d'altération, ἀλλοίωσις, il en est de même aussi, par suite, de tous les autres mouvements. En général tout mouvement corporel ressemble plutôt à un état passif, et l'activité qui se meut elle-même est immatérielle et indivisible, de sorte que si le monde est corporel, il ne saurait se mouvoir de lui-même, et s'il ne se meut pas de lui-même, il ne subsiste pas de lui-même, et s'il ne subsiste pas de lui-même, il est clair qu'il reçoit son hypostase d'une autre cause. Car ce qui ne subsiste pas de soi-même est à son tour de deux sortes : ou il est plus puissant que sa cause, ou il est plus pauvre qu'elle. Ce qui est plus puissant, a quelque chose après lui-même qui est tel qu'est ce qui subsiste par soi-même ; ce qui est plus faible est suspendu à une cause différente, qui est nécessairement une cause qui subsiste de soi-même. Il faut donc que le monde subsiste par une autre cause plus puissante. Posons donc comme démontré que le monde est suspendu à une cause plus noble et plus haute. Cette cause donc, agit-elle d'après un choix délibéré et selon un raisonnement, ou produit-elle le Tout par son être même [2]. Si elle crée par une volonté délibérée, sa création est instable, incertaine ; elle est tantôt d'une façon, tantôt d'une autre, et le

1 T. V. 6. Col. 785.

2 Procl., *in Tim.*, 82. b. « Si la raison est le Démiurge du monde, est-ce en raisonnant qu'elle crée ce qu'elle crée, ou par son être même ? Si c'est avec dessein prémédité, c'est absurde : car il y aura en elle changement, et les impressions et modifications passives, τὰ πάθη, de l'âme particulière ; la raison ne saurait donc délibérer. Et si elle délibère, elle a nécessairement anticipé en elle-même l'œuvre sur laquelle elle délibère, comme le fait toute personne qui délibère. Si c'est par

monde sera périssable. Car ce qui devient par une cause mue tantôt d'une façon tantôt d'une autre est changeant et périssable ; mais si le monde est éternel (mais ce n'est pas là la question que nous nous proposons de discuter maintenant [1]) ce qui le crée crée par son être même. En général tout ce qui crée selon un choix délibéré, a nécessairement quelque création qu'il crée par son être même. En effet, notre âme, qui agit en beaucoup de cas avec délibération, cependant donne au corps la vie par son être même, et nécessairement c'est selon que son substrat est bien disposé, que l'âme vit sa propre vie, et non selon un choix délibéré [2]. Car si une telle vie était suspendue à notre libre choix, l'animal facilement et à toute occasion serait dissous, l'âme, dans de telles circonstances, condamnant elle même sa communauté avec le corps. Mais il ne faut pas dire que tout ce qui crée par son être même a quelque création autre, résultat d'une délibération : par exemple le feu échauffe par sa présence seule, mais il ne fait rien par délibération ; la neige, non plus, ni en général aucun des corps en tant que corps, ne crée rien. Si donc créer par son être même a une plus grande extension que créer avec délibération, il est clair que cela vient d'une cause plus noble et plus haute.

Et cela est conforme à la raison : car la création de ceux qui créent ce qu'ils créent par leur être même, ne leur cause aucune peine ; et c'est surtout dans les êtres divins qu'il faut accorder l'absence de toute peine, puisque nous mêmes nous vivons facilement et sans souci, lorsque notre vie est divine et conforme à la vertu. Si donc il y a une cause du tout, qui crée par son être même, et si ce qui crée par son être même, crée de sa propre substance, celui-ci [3], est premièrement et éminemment ce que le créé est secondairement, et ce qu'il est premièrement, il le donne au créé secondairement ; par

son être même, elle crée un semblable à elle-même, et s'il en est ainsi, elle possédera les paradigmes des choses qui deviennent Et maintenant si ces paradigmes sont primitivement en elle, ou non, c'est ce que nous allons rechercher, et aussi d'où vient en elle ce système paradigmatique de l'Univers ».

1 T. V. 7. Col 786.

2 μὴ προχεομένη. Je lis μὴ προαιρουμένη.

3 T. V. 8. Col. 787.

exemple : le feu donne de la chaleur à un autre et est chaud ; l'âme donne la vie et à la vie. Et en toutes choses tu pourras voir la notion vraie de tout ce qu'elles créent par leur être même. La cause donc du tout qui crée par son être même est éminemment et premièrement ce qu'est le monde secondairement Si donc le monde est un plérome d'espèces diverses, ces espèces seront éminemment aussi dans la cause du monde. Car la cause en soi crée le soleil, la lune, l'homme, le cheval et en général toutes les espèces qui sont dans le tout. Donc ces espèces sont éminemment dans la cause du Tout : soleil autre que le soleil qui nous apparaît, homme autre, et de même chacune des espèces. Donc les espèces sont avant les sensibles, et en sont les causes démiurgiques, présubsistantes, d'après la raison que nous avons donnée, dans la cause une de tout le Cosmos. Et si quelqu'un disait [1] que le monde a une cause, non efficiente, il est vrai, mais finale et que tout est ainsi ordonné par rapport à elle, il a raison en ce sens qu'il pose que le Bien, comme cause, préexiste au tout; mais qu'il nous dise si le monde reçoit quelque chose de lui, ou rien, selon son désir. Car s'il n'en reçoit rien, le désir est vide et vain pour celui qui ne jouit absolument pas de l'objet désiré : et s'il en reçoit quelque chose, nécessairement cette cause est éminemment ce qu'elle donne au monde, le Bien, même si elle ne lui donne pas seulement le bien ; mais elle donne aussi selon sa substance, et s il en est ainsi, elle créera le Tout, puisque d'abord elle est cause pour lui

1 Arist., *Met.*, XII. 10. 1075. a. 11. « Il nous faut examiner dans quel sens la nature du Tout a le bien ou le parfait : est-ce quelque chose de séparé, existant par soi-même, ou est-ce l'ordre (qui en constitue le bien) ou enfin est-ce l'un et l'autre, comme dans une armée ». — *id.*, XII. 7, 1072. b. 25. « Le désirable et l'intelligible, τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν, meuvent sans être mus, et le premier désirable est identique au premier intelligible.... La véritable cause finale réside dans les êtres immobiles. L'Etre immobile meut comme objet de l'amour... Tel est le principe auquel sont suspendus le Ciel et toute la nature ». Procl., *in Tim.*, 82, a. «Si le monde désire la raison, comme le dit Aristote (le premier moteur du monde est le bien où il aspire) et s'il se meut vers elle, d'où tient-il ce désir ? Car il est nécessaire, puisque le monde n'est pas le *Premier*, qu'il tienne ce désir d'une cause qui le meut à désirer. Le désirable, dit-il lui-même, est le moteur de ce qui est capable de désirer. Si cela est vrai, et si le monde est capable de désirer par l'être même et selon la nature de *celui-là* (le bien), il est évident que tout son être vient aussi du principe d'où vient qu'il est capable de désirer ».

d'être, afin de lui donner selon la substance le bien [1], et nous arriverons à la même solution [2], et cette cause sera non seulement cause finale, mais aussi cause efficiente du Tout.

Deuxièmement il faut admettre l'argument qui dit que les choses phénoménales en soi, égales et inégales, semblables et dissemblables et toutes les choses en un mot qui sont sensibles, n'ont jamais et en rien la dénomination qui leur convient véritablement. Car quelle égalité y a t-il dans les choses qui sont mêlées d'inégalité ? Quelle ressemblance vraie, dans les choses remplies de dissemblance ? où trouver la beauté en soi, dans les choses où le substrat est laid ? Où le bien, dans les choses où se trouvent le en puissance et l'imparfait ? Donc chacune de ces choses sensibles n'est pas vraiment ce qu'elle est dite, et par conséquent si on considère les corps célestes, ils sont sans doute ce qu'ils sont plus exactement que les corps matériels, mais en eux-mêmes cependant on ne trouve pas la parfaite et exacte vérité : car ni le cercle, ni les centres, ni le pôle ne peuvent être exactement dans les choses étendues. En effet comment les choses qui, par essence, consistent dans l'inétendu et l'indivisible, pourraient-elles être absolument et parfaitement dans l'étendu et le divisible. Notre âme peut concevoir et engendrer des choses beaucoup plus exactes et plus pures que les choses phénoménales ; elle rectifie le cercle visible et elle dit de combien il est différent du cercle exact [3], et il est évident que c'est par ce qu'elle voit quelqu'autre espèce plus belle et plus parfaite que lui : car ce n'est pas sans prendre contact avec aucune idée, sans regarder à quelque chose de plus parfait, qu'elle nie que ceci soit réellement beau, que cela soit parfaitement égal : par le fait même de prononcer ces jugements, elle montre qu'elle voit le parfaitement beau et l'absolument égal. L'âme particulière de son côté peut engendrer quelque chose de plus exact et de plus parfait que les choses phénoménales,

1 Procl., *in Tim.*, 118 e. « Aristote n'a donc pas vu l'ordre dans le Démiurge, mais dans ses productions : mais il place le bien, τὸ εὖ, dans l'un et dans l'autre, afin que selon lui, la raison demeure par elle-même, et ne soit en aucune manière, cause efficiente des choses secondes ».

2 T. V. 9. Col. 788.

3 T. V. 10. Col. 789.

voir en elle-même la sphère exacte, le cercle, le beau, l'égal en projetant chacune des espèces, et l'âme du tout ne pourrait pas voir ni engendrer quelque chose de plus beau que le monde et ses phénomènes? Et comment l'une est-elle démiurge du tout et l'autre d'une partie du tout? Car une plus grande puissance est productrice d'effets plus parfaits, et un mouvement plus immatériel est capable de contempler par la pensée, des objets d'un ordre supérieur. Donc le créateur du Cosmos peut et engendrer et concevoir des espèces plus grandes, plus exactes, plus parfaites que les espèces phénoménales. Où donc les engendre-t-il? Où donc les voit il? Evidemment en lui-même : car il se contemple lui même, de sorte que lui-même se contemplant lui-même et s'engendrant lui-même, engendre en même temps et crée en lui-même des espèces plus immatérielles et plus exactes que les phénoménales.

Troisièmement, si rien n'est cause du tout, mais que tout naisse du hasard, comment toutes les choses sont elles coordonnées les unes avec les autres? Comment y a-t il toujours des êtres, et comment toutes les choses conformes à la nature deviennent-elles ainsi le plus souvent, tandis que toutes les choses issues du hasard arrivent le plus rarement [1]? S'il y a quelque cause une qui coordonne tout [2], mais en s'ignorant elle-même, comment n'y aura-t-il pas quelqu'autre chose avant elle, qui se connaitra elle-même et sera cause que celle-là sera cause; car ce qui s'ignore soi-même est pire que les choses du tout qui se connaissent elles-mêmes ; mais il sera aussi meilleur : ce qui est impossible. Si ce principe se connaît lui-même, il est évident que se sachant lui-même être cause, il sait aussi les choses dont il est cause, de sorte qu'il contiendra aussi ces choses qu'il connaît. Si donc c'est la raison qui est cause, elle coordonnera toutes choses les unes avec les autres : car il n'y a qu'un seul démiurge du tout ; or le tout est divers et les parties ne participent

1 ὡς ἐπ'ἔλασσον.
2 T. V. II. Col. 790.

pas toutes de la même dignité et du même rang [1]. Qui donc mesure leur dignité, si ce n'est celui qui les a créées? Qui donc place chacune au rang qui lui convient, dans son siège propre, ici le Soleil, là la Lune, là la Terre, là l'immensité du Ciel, si ce n'est celui qui les a produits ? Qui donc a composé tout cet ordre, a constitué de ces corps une seule et unique harmonie, si ce n'est celui qui a donné à chacun sa substance et sa nature. Si donc il a lui-même ordonné tout, s'il a déterminé à chaque chose sa dignité et sa valeur, il n'a certes pas ignoré ni l'ordre ni le désordre des choses : car créer ainsi serait le fait d'une nature sans raison, et non d'une cause divine, le propre de la nécessité, et non d'une providence intelligente. Si en se pensant lui-même, il s'est connu lui-même, et si, se connaissant lui-même et la substance qu'il a reçue en partage, il a su qu'il est immobile et objet du désir de toutes choses, il a connu les choses auxquelles il est désirable; car ce n'est pas par accident qu'il est désirable, mais par essence. Ignorera-t-il donc ce qu'il est par essence, ou plutôt il le sait et le sachant, il saura qu'il est désirable, et avec cela, il saura que toutes choses le désirent, et ce que sont toutes ces choses [2]; car des relatifs, savoir l'un avec détermination, et savoir l'autre vaguement, n'est pas le caractère de la science, et à plus forte raison, de la Pensée. Donc sachant d'une manière précise et déterminée les choses qui le désirent, il en connaît les causes puisqu'il regarde en lui-même et ne regarde pas les choses qui viennent après lui. Et s'il ne possède pas en vain les causes de tout, il est nécessaire qu'il détermine, conformément à ces causes, l'ordre de tout, et qu'il soit ainsi la cause immobile de tout, comme déterminant à toutes choses leur rang par son être même. Maintenant est-ce parce qu'il devait créer, qu'il les a toutes conçues, ou est-ce parce qu'il les avait conçues qu'il les crée toutes ? Mais si c'est parce qu'il devait créer tout, qu'il a tout conçu, il aura un acte interne et un

1 Arist., *Met.*, XII. 10. « Toutes les choses sont en quelque manière coordonnées, mais non toutes, semblablement... Car elles sont toutes coordonnées par rapport à l'un ».

2 T. V. 12. Col. 791.

retour sur lui même plus pauvre que l'acte procédant extérieurement, et il aura en vue d'autres choses, la connaissance des êtres, et il connaîtra les êtres à cause et en vue des choses inférieures. Or si cela est absurde, il sera le créateur de tout par le fait de se penser lui-même. S'il en est ainsi, il fera les choses externes semblables à celles qui sont en lui : car tel est l'ordre des choses conforme à la nature, que l'acte qui procède extérieurement soit suspendu à l'acte interne, que le Cosmos entier soit suspendu à la monade parfaite et complète des Idées, et que les parties du Tout qui sont ici-bas, soient suspendues aux monades distinguées.

Quatrièmement, donc, voyons après cela, cette autre considération Nous disons que l'homme devient de l'homme [1] et que de chacun devient le semblable. Comment donc devient-il et de quelle manière ? On ne saurait dire que la génération de ces êtres est l'effet du hasard [2], car la nature ni Dieu ne font rien en vain [3], et en général, toutes les choses de cette espèce deviennent le plus souvent, et le hasard arrive le plus rarement. Si la génération de l'homme ne vient pas du hasard, d'où vient-elle ? Du sperme, évidemment, me dirastu : en effet le grain de blé jeté en terre fait venir l'épi, et le pépin, le figuier. Ainsi donc l'homme vient d'une semence humaine [4]. Mais moi, ce n'est pas cela que je demandais, à savoir, d'où vient un tel homme individuel, puisque ce qui vient du sperme n'est pas l'homme purement homme, mais un certain homme (car il y a toujours des hommes) et d'ailleurs ce sperme lui-même est venu de l'homme. Admettons que l'homme vient du sperme : du moins le sperme a en puissance les raisons (séminales), mais il ne les a pas en acte. Car étant corps, il n'est pas de sa nature d'avoir les raisons indivisément et en acte. Qu'est-ce donc qui a ces raisons en acte ? Car en toutes choses le en acte est antérieur et supérieur à le en puissance : car étant imparfait, il a besoin de quelque chose

1 Arist., *Met.*, XII. 3. 1032. a. 25. « L'homme engendre l'homme, et le soleil. » Conf. Plot., *Enn.* II, 3. 12.
2 T. V. 13. Col. 791.
3 Arist., *de An.*, III. 9. 6 et id., III. 12. 3.
4 Arist., *Met.*, VII. 9.

qui l'amène à la perfection. Tu me diras que c'est la nature de la mère : c'est elle qui réalise les raisons et qui donne la forme à l'être qui devient ; mais ce n'est pas l'espèce phénoménale de la mère qui crée le fétus, mais la nature, qui est une puissance incorporelle. Si donc c'est la nature qui fait passer les raisons séminales du moment de l'en puissance à la formation en acte, c'est elle qui a les raisons en acte. C'est pourquoi, bien qu'elle n'ait ni raison ni imagination [1], cependant elle est la cause des raisons physiques. Est-ce donc que la nature des hommes possède les raisons humaines, et que la nature dans le lion ne possèdera pas les raisons du lion, par exemple : de la tête, de la crinière, des pattes, et des autres parties du lion ? et d'où devient qu'une dent venant à tomber, une autre pousse, s'il n'y avait pas une puissance interne qui peut faire pousser les dents ? et comment la nature de ces parties crée t-elle à la fois l'os, à la fois la chair, à la fois chacune des autres parties ? Car le même principe ne pourrait pas, en suivant la même voie, former une si grande diversité d'organismes [2], et cela quand il est, par sa propre substance, privé de raison. Dira-t-on que, chez les animaux, la nature possède les raisons, mais ne les possède pas dans les plantes, ou plutôt que même dans celles-ci l'ordre de la génération et les vies des plantes démontrent qu'elles sont réalisées selon des causes soumises à un ordre ? Il est donc évident que les natures des plantes ont anticipé de la même manière (que les animaux) les raisons phénoménales. Mais remontons à l'autre nature, la nature unique et une, génératrice de la Terre, et semblablement de tout ce qui, sur la terre, respire et rampe [3]. Et celle-ci, dirons-nous qu'elle n'a pas les raisons de toutes les choses qui poussent de la terre, beaucoup plus tôt que les choses d'où et dans lesquelles nous voyons la génération s'accomplir d'un non semblable, comme dans les choses en putréfaction ? et d'où donc, dans celles-ci,

1 T. V. 14. Col. 792.
2 διοργάνωσις.
3 Hom., *Odyss.*, XVIII. v. 130.

οὐδὲν ἀκιδνότερον γαῖα τρέφει ἀνθρώποιο
πάντων, ὅσσα τε γαῖαν ἔπι πνείει τε καὶ ἕρπει.

vient la génération, et comment dans le même lieu, sans l'intervention du travail de l'homme, tant de genres différents naissent-ils? N'est-il pas évident que c'est parce que la nature universelle a en elle-même les raisons et les causes créatrices de toutes ces productions? Que faut-il donc dire? [1] Car en remontant ainsi nous trouverons la nature dans chaque série de choses placées sur le même rang [2] embrassant les animaux qui sont en elle,et la nature qui est dans la lune, embrassant les espèces qui sont en tous. Car c est par celle-ci qu'est gouvernée toute la génération, et c'est en elle qu'a été anticipée la monade séparée et supérieure des natures matérielles. C'est ainsi qu'accomplissant notre marche ascendante à travers les sphères, nous arriverons enfin à la nature du Tout, et que sur elle, nous nous poserons la question de savoir si elle a ou non les espèces, et nous contraindrons celui qui nous répond, d'avouer que, aussi en elle, il y a les raisons de toutes les choses phénoménales, les puissances créatrices et motrices : car toutes les choses qui se réalisent par des causes plus pauvres, reçoivent une hypostase meilleure et plus parfaite de causes plus universelles. Donc la nature du Tout étant la mère de tout, doit embrasser les raisons de tout. Car autrement il serait absurde que l'art qui imite les raisons naturelles, crée selon des raisons, et qu'elle même crée sans raisons et sans mesures internes [3]. Mais maintenant si la nature a les raisons, il faut qu'il y ait avant elle quelqu'autre cause qui contienne et embrasse les espèces. Car la nature, dont la puissance a pour objet les corps, crée en eux, de la même façon que si tu concevais un artisan exerçant sa puissance sur des pièces de bois, les creusant à l'intérieur, les mettant droites, les perforant, leur donnant une figure. Car

1 T. V. 15. Col. 793.

2 ἐν ἑκάστῳ συστοίχῳ.

3 Conf. Procl., *in Tim.*, 82. c. « Et encore comment voyons-nous les démiurges (les artistes) ici-bas créer? N'est-ce pas en ayant les raisons de leurs ouvrages ? C'est ce que le divin Aristote a accordé. Et si l'art imite la nature, il faut que la nature possède, bien antérieurement, les raisons des choses qui deviennent par elle ; et si la nature les possède, nous rechercherons le principe de son mouvement, et comment elle arrive à sa perfection : car elle est sans raison. Et ainsi en remontant nous arriverons à dire que c'est dans la Raison que sont les causes de tout. »

telle est l'essence de la nature, plongée dans les corps, habitant dans l'intérieur de leurs masses, leur soufflant du dedans les raisons et le mouvement. Il fallait une telle cause pour les choses hétéromobiles, cause à qu'il appartient d'être sans raison, afin qu'elle ne se séparât pas [1] des corps qui ont toujours besoin d'une cause qui leur soit immanente, et il fallait qu'elle possédât leurs raisons, afin qu'elle pût maintenir toutes les choses dans leurs limites propres, et les mouvoir toutes selon l'ordre et la convenance. La nature appartient donc aux autres et ne s'appartient pas à elle-même, parce que, selon le rang qui lui appartient en propre, elle est privée de raison. Or il faut que la cause véritable soit séparée et élevée au-dessus des œuvres qu'elle crée. Plus le principe créant est au-dessus de la chose créée, plus son action créatrice est pure et parfaite : par conséquent, si la nature est sans raison, elle a besoin de quelque chose qui la mène. Mais qu'est-ce donc ce qui, avant la nature, possède les raisons auxquelles il faut que tout ce qui est dans le monde ait son point d'attache ? Car, j'imagine, confier le tout à des raisons sans raison, si ce n'est pas réellement une absurdité, c'est du moins une opinion fausse. Il est donc nécessaire de placer des raisons dans quelqu'autre chose qui connaîtra ce qui est en elle-même, et dont l'acte sera à la fois et connaissant et créateur. Car il est absurde que nous connaissions, nous, le tout et les causes des choses qui deviennent, et que ce qui crée s'ignore lui-même et ignore les choses créées par lui. Sa connaissance sera donc supérieure à notre connaissance et sera placée dans la cause du monde, en tant que cette cause ne se borne pas à connaître, mais encore crée tout ce que nous, nous ne faisons que connaître. Si la cause démiurgique du tout connaît tout, en tournant ses regards au dehors elle s'ignore encore elle même et sera plus pauvre que l'âme particulière ; mais si elle regarde en elle-même, toutes les espèces intellectuelles et capables de connaissance seront en elle et non pas seulement au dehors et [2] (dans les choses phénoménales).

1 T. V. 16. Col. 794.
2 T. V. 17. Col. 795.

Cinquièmement, il nous faut examiner aussi cet argument: Toutes les choses qui deviennent d'une cause immobile sont, dit-on, [1] immobiles et immuables, et inversement les choses qui deviennent d'une cause mue, sont mobiles, changeantes et se comportent tantôt d'une façon, tantôt d'une autre. S'il en est ainsi et si toutes les choses qui sont éternelles selon la substance sont aussi immuables, elles sont devenues d'une cause immobile ; car si elles étaient devenues d'une cause mue, elle seraient changeantes, ce qui est impossible. Donc toutes les choses immobiles sont devenues d'une cause immobile, si toutefois elles sont devenues.

L'homme donc, l'homme purement homme, je veux dire l'espèce même, et le cheval, l'espèce en soi, dirons-nous qu'ils ne deviennent pas d'une cause, quand le monde tout entier tient son hypostase d'une cause ? De quelle cause donc ? d'une certaine cause immobile, ou mue ? Si elle est mue, l'espèce humaine fera parfois défaut, car tout ce qui subsiste par une cause mue est de l'ordre des choses qui par essence sont sujettes à disparaître. Je ferai la même question au sujet du Soleil et de la Lune et de chacun des astres ; sont-ils devenus d'une cause immobile ou mue ? Car si leur cause est mue, il y aura, même en eux, changement de la substance ; si c'est d'une cause immobile que ces astres et toutes les espèces qui sont éternellement dans le monde sont devenus, où sont les causes immobiles de ces phénomènes ? Il est évident que ce n'est pas dans leurs corps ; car il est dans la

1 Arist., *Met.*, XII. 6. 1072. a. 7. Dans ce qui précède, Aristote a démontré que l'acte est antérieur à la puissance, et maintenant de ce que l'acte est antérieur à la puissance, il résulte que le Chaos et la Nuit, qui sont puissance pure, n'ont pu exister dès le principe et pendant un temps infini, mais qu'il faut que les mêmes choses aient toujours existé, soit dans une succession périodique, περιόδῳ, ce qui est le sentiment d'Empédocle, soit de toute autre manière. Maintenant si les choses se sont toujours succédé de la même manière, il faut qu'il y ait quelque chose qui agisse perpétuellement de la même manière ; mais si la génération et la destruction existent, pour les expliquer, il faudra poser un autre principe qui, lui aussi, meuve perpétuellement, mais d'un mouvement toujours divers, ἄλλως καὶ ἄλλως ; la perpétuité et la variété des choses sont donc également nécessaires, et il faut, pour les expliquer, admettre deux causes : l'une, τὸ ἀεὶ ὡσαύτως ἐνεργοῦν, qui est la sphère des fixes ; l'autre, τὸ ἀεὶ ἐνεργοῦν ἄλλως καὶ ἄλλως, qui est la sphère du soleil et les sphères des planètes. Conf. les derniers chapitres VII et suivants du XIIe l. de la *Métaphysique*, et le *de Gen. et Corrupt.* II. 10. 336. a. 23.

nature de tout corps physique d'être mu : donc, logiquement, c'est dans la Nature. Mais la Nature est sans raison, et il faut que les véritables causes soient intellectuelles et divines. Donc les causes immobiles de ces espèces sont premièrement, éminemment, dans la raison [1] ; car elles ne sont dans l'âme que secondairement ; dans la nature, en troisième lieu, et en dernier lieu dans les corps ; car toutes les espèces sont ou phénoménalement ou invisiblement, inséparablement des corps ou séparablement. Si elles sont séparablement, ou elles sont immuablement selon la substance, mais muablement selon l'acte. Donc sont proprement immobiles, les espèces qui sont aussi immuables selon la substance et selon l'acte, telles que les intellectuelles ; les deuxièmes seront les immobiles selon la substance, mais mobiles selon l'acte, telles que les psychiques ; les troisièmes sont les espèces, il est vrai, invisibles, mais inséparables des visibles, telles que les espèces physiques ; les dernières enfin sont les visibles, qui sont dans les sensibles et qui sont divisibles ; c'est jusque là que procède et là que s'arrête l'abaissement des espèces.

Sixièmement, et sous un autre point de vue, nous traiterons de l'hypostase des espèces, en nous appuyant sur les démonstrations elles-mêmes ; car tous nous reconnaissons que toutes les démonstrations viennent de principes antérieurs et plus élevés, et c'est pour cela que la démonstration a paru à quelques-uns [2] chose si grande et si grave, qu'ils la placent comme supérieure à la méthode de division. Admettons donc ce principe commun, que la démonstration vient de causes et de causes par nature plus élevées. Or les choses d'où proviennent les démonstrations, ce sont les universaux, τὰ καθόλου [3]. Car toute démonstration nait des universaux. Donc les universaux sont les causes des choses qui sont démontrées par

1 T. V. 18. Col. 795.

2 Arist., *Anal. Post.*, II. 5. 91. b. 12. — ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἡ διὰ τῶν διαιρέσεων ὁδὸς συλλογίζεται..... συλλογισμὸν δ'οὐ λέγει ὁ ἐκ τῆς διαιρέσεως λέγων τὸν ὁρισμόν. C'est principalement contre la méthode de division pratiquée par Platon dans le *Sophiste* et le *Politique* qu'est dirigée cette critique.

3 Id., *id.*, I. II. 77. a. 5. εἴδη μὲν οὖν εἶναι ἢ ἕν τι παρὰ τὰ πολλὰ οὐκ ἀνάγκη εἰ ἀπόδειξις ἔσται, εἶναι μέντοι ἓν κατὰ πολλῶν ἀληθὲς εἰπεῖν ἀνάγκη· οὐ γὰρ ἔσται τὸ καθόλου, ἂν μὴ τοῦτο ᾖ· ἐὰν δὲ καθόλου μὴ ᾖ, τὸ μέσον οὐκ ἔσται, ὥστ'οὐδ'ἀπόδειξις.

eux. Lors donc que l'astronome dit que les cercles dans le ciel se coupent l'un l'autre en deux, parce que tout plus grand cercle coupe en deux son semblable, fait-il une démonstration ou non ? [1] Or il tire sa proposition du général. Où donc trouverons-nous ces causes de la section des cercles dans le ciel, qui soient plus universelles qu'eux mêmes ? Car elles ne seront pas dans les corps, puisque tout ce qui est dans un corps est particulier : et il faut qu'elles soient nécessairement dans une substance incorporelle. Il est donc nécessaire que les espèces aient leur hyparxis antérieure aux phénomènes et qu'elles soient la cause de leur être, parce qu'elles sont plus universelles et plus puissantes qu'eux. Il est donc, et par soi-même évident, comme nous le disions, que la science exigeant qu'on pose les universaux et plus substantiels et possédant une causalité plus grande que les choses individuelles, il est évident que l'hyparxis des espèces est antérieure, et que c'est d'elles que les choses individuelles prennent leur hypostase, parce qu'elles sont séparables.

Et si tu veux, examine par elle même la question de savoir d'où vient que Socrate, et tous ceux qui admettent la théorie des Idées, sont arrivés à la conception de leur substance réelle ? Ce transport de l'âme qui s'élève vers l'hypostase de ces monades divines, c'est vraiment le fait d'un homme qui s'est déjà replié et retourné vers la raison, qui s'est séparé lui-même du composé, qui a vu dans leur distinction et la vie psychique et la vie corporelle, et compris qu'il n'y a rien d'étonnant que le substrat soit une chose, que le participé qui est dans le substrat en soit une autre, que l'espèce séparée et imparticipable en soit une autre. La foule, qui mêle sa propre vie à la vie du composé, est impuissante à discerner et à distinguer le participable de l'imparticipable ; c'est à celui qui a vu le séparable, qu'il appartient d'arriver à une puissance qui le rende capable de sortir pour ainsi dire du corps et de regarder le séparable qui est en lui-même. C'est l'homme d'une nature supérieure [2] qui, ayant vu par lui-même la dis-

1 T. V. 19. Col. 796.
2 T V. 20 Col. 797.

tinction de ces moments, atteint aux universaux, et conçoit les monades séparées et immatérielles comme antérieures à toutes les espèces participées. Et par là il remonte non seulement à ces monades ; mais par le même processus, il remonte au mouvement lui-même, en voyant que tout ce corps, d'après sa nature propre, est mu par un autre, et a besoin d'un mouvement venu d'ailleurs, qui conduit à ces espèces, et que le mouvement premier, le mouvement véritable est dans le moteur du Tout. Car celui-là a le mouvement du mouvant, le corps le mouvement du mu, et le mouvement dans celui-ci est l'image de celui qui présubsiste dans celui-là : car celui-là est mouvement parfait, puisqu'il est acte. Or l'acte est imparfait dans celui-ci, et l'imparfait tire son hypostase et sa perfection du parfait. En outre, dans la connaissance, on peut voir que le dernier degré est la connaissance des corps, qu'on l'appelle connaissance sensible, ou si l'on veut imaginative. Toutes les connaissances de cette sorte sont privées de la vérité ; elles n'atteignent pas la substance des choses, ne voient ni l'universel ni le général, voient tout revêtu de figures, de formes, divisé en parties, tandis que la connaissance plus parfaite est sans forme, sans figure, sans matière : elle existe par elle-même, s'appartient à elle-même[1] : la sensation qui est une connaissance imparfaite, qui est dans un autre et ne s'appartient pas à elle-même, n'en est que l'image. S'il en est ainsi[2] dans les mouvements et dans les connaissances, dans la vie aussi, autre chose est le participant, autre le participé, autre l'imparticipable. Le même raisonnement s'appliquera aux autres espèces : autre est la matière, autre l'espèce qui est en elle, autre l'espèce séparable. Car on ne dira pas que les espèces imparfaites, qui sont dans un autre, qui ont un être faible et incertain, ont été créées par Dieu et la Nature, et que ce ne sont pas eux qui ont créé les espèces parfaites, dont l'être est parfait et qui s'appartiennent à elles-mêmes : celles-là ont une hypostase de beaucoup antérieure, et c'est d'elles que deviennent celles qui sont plus

1 La connaissance est connaissance d'elle-même
2 T. V. 21. Col. 798.

obscures, participées et qui existent dans la matière. Voilà par quelles pensées Socrate et tous les autres ont été amenés à poser les Idées, à dire que les unes sont participées par les choses individuelles, et que les autres existent à part et par elles-mêmes : car cette propriété d'exister à part est la propriété la plus essentielle aux espèces.

S'il faut exprimer brièvement la cause de l'hypothèse des Idées et pour quelle raison ces philosophes l'ont adoptée, il faut dire que toutes les choses visibles et célestes et sublunaires naissent ou du hasard, spontanément, ou par une cause ; qu'elles naissent du hasard, cela est impossible ; car les meilleures, la raison, la pensée, la cause, et ce qui vient de la cause, seraient de l'ordre des choses inférieures, et ainsi, les effets seraient supérieurs aux principes, outre la raison que donne Aristote, [1] à savoir, que nécessairement les causes par soi sont antérieures aux causes par accident ; car ce qui arrive par accident est un effet, un rejeton des causes par soi, de sorte que ce qui est selon une cause, est plus élevé que ce qui arrive par hasard, même si les plus divines des choses visibles devenaient spontanément. [2] Et si elles sont causes du tout, [3] elles seront plusieurs et sans connexion entr'elles, ou il n'y en aura qu'une. Si elles sont plusieurs, nous ne saurons pas dire ce qui fait le tout, un ; car l'un est meilleur que les plusieurs et le tout que les parties. S'il y a une seule et unique cause du tout et de l'un (de ce tout), par rapport à laquelle tous (et le tout et l'un du tout) sont coordonnés, dire qu'elle est sans pensées est absurde : car il y aura alors encore quelque chose de supérieur à la cause de toutes les

1 *Met.*, XI 8. 1065. b. 2. οὐθὲν κατὰ συμβεβηκὸς πρότερον τῶν καθ' αὑτό, οὐδ' ἄρ' αἰτία· εἰ ἄρα τύχη ἢ τὸ αὐτόματον αἴτιον τοῦ οὐράνου, πρότερον νοῦς αἴτιον καὶ φύσις. Aristote distingue ici τύχη de l'αὐτόματον, en ce que le premier indique une résolution de la volonté, le choix fait avec dessein et délibération ; *id.*, 1065. a. 30 : ἡ τύχη αἰτία κατὰ συμβεβηκὸς ἐν τούτοις τῶν ἕνεκά του γιγνομένοις, ὅσα γίγνεται κατὰ προαίρεσιν. *id.*, *Phys.*, 197. a. 5 ἡ τύχη αἰτία κατὰ συμβεβηκὸς ἐν τοῖς κατὰ προαίρεσιν τῶν ἕνεκά του.

2 Arist., *Met.*, I. 2. 983. a. 14. Τῶν θαυμάτων ταὐτόματα τοῖς μήπω τε θεωρηκόσι τὴν αἰτίαν.. Le mot αὐτόματον, souvent synonyme de τύχη. parfois distingué de lui, est opposé à φύσει, à τέχνῃ. — Conf. *Phys.*, II. 6. Διαρέρει δὲ ὅτι τὸ αὐτόματον ἐπὶ πλεῖόν ἐστι (a une plus grande extension). τὸ μὲν γὰρ ἀπὸ τύχης, ἀπὸ ταὐτομάτου· τοῦτο δὲ οὐ πᾶν ἀπὸ τύχης..

3 T. V. 22. Col. 798.

choses postérieures, c'est ce qui crée selon une pensée et une connaissance, qui existe au-dedans du tout, est partie du tout et est tel par une cause sans pensée. Si c'est quelque chose ayant la pensée et se connaissant soi-même, il sait alors qu'il est la cause de tout, ou s'il ne le sait pas, c'est qu'il ignorera sa propre nature. Et s'il sait qu'il est cause de tout selon la substance, il sait ce dont il est cause ; car sachant d'une façon déterminée l'un des deux, il sait nécessairement aussi l'autre. Il sait donc d'une façon déterminée ce dont il est cause : il contenait donc le tout et toutes les choses dont est formé le tout, et dont il est la cause. Et s'il en est ainsi, en regardant en lui-même et en se connaissant lui même, il connaît ce qui est après lui même. C'est donc par des raisons et des espèces immatérielles qu'il sait les raisons cosmiques et les espèces dont est formé le tout [1]. Le tout est ainsi en lui comme dans sa cause, sauf la matière.

Voilà les raisons qui ont persuadé Zénon et ceux qui ont posé l'hypothèse des Idées. Et il ne faut pas croire que ces philosophes ont conçu ainsi l'existence des Idées, mais que les hommes versés dans la science des choses divines l'ont entendu autrement ; au contraire, les Théologiens sont aussi partisans de cette doctrine. Car Orphée dit qu'après l'absorption de Phanès dans Zeus, le tout est devenu, [2] par ce que, en lui, sous le mode éminent et unifié, secondairement et divisément dans le démiurge, [3] ont apparu les causes de toutes les choses encosmiques. [4] Car en lui le Soleil, et la

1 Procl., *in Tim.*, 96. b. « Si donc Zeus est celui qui a la puissance une et unique, celui qui a bu Phanès, dans lequel sont éminemment et premièrement les causes intelligibles de tout. »

2 id., *in Tim.*, 267. c. « C'est pour cela qu'Orphée a nommé ce Dieu *Phanès*, par ce qu'il fait *apparaître* (ἐκφαίνοντα) les hénades intelligibles, et a déposé en lui les formes des animaux, parce qu'en lui apparaissent la cause première des animaux intelligibles et les idées sous leurs formes nombreuses, parce qu'il enveloppe en lui sous le mode éminent et premier les idées intelligibles, et lorsqu'il invoque la *Clé* de la Raison, κληῖδα νόου, c'est lui qu'il nomme la clé de la Raison, parce qu'il clôt toute la substance intelligible et maintient dans son ensemble systématique, la vie intellectuelle. C'est à ce Dieu qu'est suspendu le démiurge du tout, qui est, lui aussi, raison, mais raison intellectuelle. »

3 T. V. 23. Col. 800.

4 Ζηνὸς δ'ἑνί γαστέρι σύρρα πεφύκει. Hesychius : Σύρρα, ὁμόσε εἰς τὸ αὐτό. Æschrio apud Tzetz. *Chiliad.*, VIII. 408 σύρρ'ἐχύθη ψυχήν. Conf. Lobeck, *Aglaoph.*, p. 520.

Lune et le Ciel lui-même, et les éléments, et l'Amour qui crée l'unité, et toutes les choses enfin sans réserve ni exception sont devenues un :

« Dans le ventre de Zeus tout est ensemble par nature [1] »

Et ce n'est pas seulement cela qu'il professe, mais il nous enseigne aussi l'ordre des espèces démiurgiques, par lequel les choses sensibles ont reçu la beauté et l'organisation qu'elles possèdent. [2] Les Dieux, ayant jugé bon de révéler aux hommes la vérité concernant ces questions, ont dit quelle était la source une et unique des Idées, où subsiste d'abord le plérome des Idées, et comment en procédant il assimile au père du monde toutes les choses qui sont en lui, et universelles et particulières. Et il n'y a pas de mal, à cause de ceux qui tiennent un si grand compte du principe de la *sympathie* [3] ; il n'y a pas de mal à mentionner ces vers qui se trouvent dans les oracles Chaldaïques, Λόγια.

« La Raison du père, les ayant conçues, par un décret puissant a fait sortir les Idées avec toutes leurs formes et elles se sont envolées et se sont élancées d'une seule source. Car c'est du Père qu'est venue la volonté et la réalisation ; mais divisées par le feu intellectuel, elles se sont partagées en d'autres idées intellectuelles ; car le Roi a imposé tout d'abord au monde polymorphe un type intellectuel indestructible. Mais le monde s'étant empressé d'en suivre avec ordre les traces, a apparu revêtu d'une figure et paré de mille belles formes. De ces mondes il n'y a qu'une source unique [4], d'où s'échappent les autres sources divisées à l'infini, se fractionnant dans les corps du monde et qui, semblables à

1 Procl., *in Tim.*, 95 c. Après l'absorption de Phanès les Idées du tout se sont manifestées en lui, comme dit le Théologien :

« C'est pourquoi, avec le Tout, dans l'intérieur de Zeus, ont été formés la hauteur brillante du vaste Ether et du Ciel, l'étendue immense de la mer stérile et de la terre féconde, le grand Océan, et les abimes derniers de la terre, les fleuves et la mer sans limites, et tout le reste, tous les immortels, Dieux et Déesses bienheureux, tout ce qui a été, et tout ce qui doit être un jour ».

2 Conf. Procl. *in Tim.*, 95. c.

3 Le consentement universel, c'est-à-dire de ceux qui considèrent l'unanimité des opinions sur une question donnée, comme une preuve qu'elle est vraie. C'est pour cela qu'après les philosophes, il cite à l'appui de la solution qu'ils ont proposée, non seulement Orphée, mais les oracles chaldaïques.

4 T. V. 24. Col. 800

des essaims d'abeilles, [1] sont emportées dans des réceptacles infinis [2] et se transforment en eux pour ainsi dire [3] les unes d'une façon, les autres d'une autre ; ce sont là les Idées intellectuelles, issues de la source paternelle, et qui se sont emparées de la puissance immense du feu. C'est cette source première et parfaite du Père, qui, au moment où le temps qui ne s'endort jamais, était dans la fleur de sa force, a fait jaillir ces Idées, les premières nées de Tout. »

C'est en ces termes que les Dieux nous ont révélé où est l'hypostase des Idées, quel est le Dieu qui en enveloppe la source unique et comment de cette source procède la pluralité, et comment le monde a été construit selon ces Idées, et qu'elles sont les principes moteurs de tous les systèmes cosmiques et que toutes sont intellectuelles selon la substance, et qu'elles sont diverses, suivant leurs caractères particuliers.

On pourrait, en approfondissant ces notions, voir encore beaucoup d'autres choses concernant l'interprétation de ces divines pensées. Mais pour le moment présent, nous ne dirons que ceci : c'est que les Dieux confirment par leur témoignage les conceptions de Platon, en appelant *Idées* ces causes intellectuelles, et en disant que le monde est empreint du type qu'elles lui donnent. Si donc les arguments nous persuadent d'admettre l'hypothèse des idées, et si les Sages se sont mis d'accord sur ce sujet, Platon, Pythagore, Orphée, et si les Dieux confirment cette opinion par leurs témoignages, nous ne devons guère nous inquiéter des arguments sophistiques [4] qui se réfutent d'eux-mêmes et ne disent rien

1 Procl. *in Tim.*, 267. f. « De là vient que les Λόγια disent que les actes démiurgiques, semblables à des essaims d'abeilles s'envolent, se fractionnant dans les corps du monde ».

2 κόλποι. Les lieux divers, et les matières diverses sont comme *des seins*, propres à recevoir et à embrasser les idées.

3 τραποῦσαι περὶ τ'ἀμφὶ παρασχεδόν.. Je construis περιτραποῦσαι τε. Τροπή est le terme technique pour signifier le changement d'un élément dans un autre D. Laert., VII. 142. Plut., *de Placit. Philosoph.*, I. 9, τρεπτὴν... ὕλην δι' ὅλου τὴν ὕλην Stob., *Eclog.*, p. 370. Ravaisson, t. II. p. 138. Le mot est peut-être emprunté d'Héclite. Gogava résume tout le vers par les mots : *Fulgentes circum.*

4 Il est clair que c'est Aristote qui est ici visé et que Syrianus accuse plus d'une fois d'avoir, dans sa critique de la théorie des Idées, usé de sophismes. La critique d'Aristote est particulièrement contenue dans le ch. 9 du l. I de la *Métaphysique* 990. a. 33.

de solide[1] et qui soit fondé sur un raisonnement scientifique. Car les Dieux nous ont dit que ce sont les conceptions du Père, puisqu'elles demeurent dans les pensées du Père ; qu'elles procèdent dans la démiurgie du monde ; car la procession n'est que l'acte impétueux qui les en fait sortir ; qu'elles prennent toutes les formes, parce qu'elles enveloppent les causes de toutes les choses divisibles ; que des Idées sources ont procédé d'autres qui ont reçu dans leur lot, par parties, la démiurgie du monde, — ce sont celles qui sont dites ressembler à des essaims d'abeilles, — et qui sont génératrices des choses inférieures. De même Timée a déposé dans les intelligibles la cause première créatrice de toutes les espèces ; car c'est là comme nous l'avons montré ailleurs, [2]) qu'est l'animal en soi, l'αὐτόζωον. Les *Oracles* ont dit que la source des Idées présubsiste dans le Démiurge; et qu'elles ne sont pas séparées les unes des autres, comme quelques uns semblent le croire. Car ce n'est pas la même chose de rechercher la cause une et universelle des espèces encosmiques, et d'examiner simplement la première manifestation externe de toute la série des Idées. Ils [3] ramènent le système général qui les embrasse au démiurge, le système des espèces divines à l'ordre intelligible, par lequel le démiurge et tous les diacosmes sont remplis de substance spécifique. Et voilà pourquoi, j'imagine, les *Oracles* disent que, s'échappant avec violence de leur propre source intellectuelle et se partageant les unes d'un côté, les autres de l'autre, elles viennent se briser et se fractionner dans les corps du monde, parce que, dans cette source, est enveloppée la cause des choses encosmiques, par laquelle toutes les choses composées selon la volonté démiurgique, [4] devenues dans le monde, ont reçu leur forme. Les espèces contenues dans l'αὐτόζωον, subsistant selon leur essence intelligible, sont dites par Platon ni se mouvoir ni se précipiter dans les

1 T. V. p. 25. Col. 801.

2 id., *in Timæum*, 127. c. « C'est encore ainsi que l'αὐτόζωον est la monade de tous les animaux, dans lequel sont les paradigmes les plus universels des choses encosmiques et dans lequel présubsiste la cause une de tout le Cosmos. »

3 Les Λόγια.

4 T. V. 26. Col. 802.

corps,[1] mais, par leur être seul, donner à toutes les choses leur substance. Si donc le fait de subsister par l'acte et le mouvement est inférieur à la création qui précède l'acte et le mouvement, il est sans doute évident que les choses qui ont dans l'αὐτόζωον leur fondement intelligible et immobile, ont un rang supérieur aux idées démiurgiques. Or le Démiurge est créateur d'espèces de deux manières, et selon la source qui est en lui, et selon les idées intellectuelles. Car c'est là que sont les causes universelles de tout et les quatre monades,[2] et c'est en partant de là qu'elles pénètrent dans tous les diacosmes divins et vont jusqu'aux derniers, de sorte que les dernières d'entr'elles, qui sont des images sensibles, possèdent une ressemblance plus manifeste des uns, plus obscure des autres. Et si quelqu'un de nous est capable de suivre les processions divines, il verra que toute espèce sensible, même s'il porte son examen sur l'espèce sensible des choses placées dans la matière, il verra que cette espèce a reçu les propriétés de toutes ; car le caractère d'automobilité et d'éternel ne vient pas aux espèces sensibles d'autre part que des espèces premières. Car sont éminemment éternelles celles qui offrent toujours à celles qui les suivent au deuxième et au troisième rang, la communication d'elles-mêmes. Maintenant le fait que chaque espèce est, par hyparxis, pluralité, mais que son hypostase est selon un nombre particulier et est remplie des nombres qui sont en rapport intime avec elle, et par là même[3] est ramenée d'une façon à nous inconnue et ineffable à un rang divin, différent selon leur diffé-

1 ἐνθρώσκειν. Conf. Procl., *in Tim.* 137. c.

ἔνθεν ἄδην θρώσκει γένεσις πολυποικίλου ὕλης
ἔνθεν συρόμενος πρηστὴρ ἀμυδροῖ πυρὸς ἄνθος,
κόσμων ἐνθρώσκων κοιλώμασι...

Conf. Orphic. Fragm. VIII. p. 142. ed. Tauchnitz. Proclus (*in Alcib.*, I. Col. 441. Cous.,) y a fait déjà allusion : « καί γὰρ τὸ διαπόρθμιον ὄνομα, τὸ ἐν ἀπείροις κόσμοις ἔνθρωσκον. τοιαύτην ἔλαχε δύναμιν,.

2 Procl., *Theol. Plat.*. III. 170. « L'animal intelligible enveloppant quatre idées intelligibles selon lesquelles, il crée l'hypostase non seulement des Dieux, mais encore des animaux supérieurs après les Dieux et par là même mortels (car l'idée des animaux qui vivent dans l'air, et l'idée de ceux qui vivent dans l'eau, et l'idée de ceux qui vivent sur la terre, cette idée étend sa puissance de génération depuis les Dieux jusqu'aux animaux mortels). — Il enveloppe donc quatre idées ».

3 T. V. 27. Col. 803.

rence, cela, elle le reçoit de la sommité des intelligibles et intellectuels, et des espèces qui subsistent là d'une façon mystérieuse et inexprimable ; de même aussi que le fait d'unir la substance dispersée, de définir par des limites communes l'infinité des choses engendrées, cela, elle le reçoit de l'ordre qui maintient le système des choses, [1] et des espèces qui ont cette même fonction. Quant à leur vertu télésiurgique, c'est à-dire la vertu d'achever la nature imparfaite, quant à leur fonction d'amener à l'acte l'aptitude des substrats, de renfermer dans des formes l'informe et dans la perfection l'imparfait, elles ne les reçoivent d'aucune autre part que de la divinité télésiurgique et des espèces qui se manifestent tout d'abord en elle. Et en outre,en tant que chaque espèce a une tendance à s'incliner sur elle-même et à envelopper en elle-même, sous le mode de l'unité, les espèces, dans cette mesure, elle porte l'image de la sommité des intellectuels et de l'hypostase indivisible de celles des espèces qui ont leur fondement dans cet ordre ; d'un autre côté, en tant qu'elle procède avec la vie et subsiste par le mouvement et est conçue par l'imagination comme l'immobile dans les choses mobiles, par là elle participe de la série zoogone et reçoit l'empreinte et le type des puissances des espèces zoogoniques ; et d'un autre côté, en tant qu'elle est ce qui imprime la forme en la matière et est remplie d'une industrie artiste qui pénètre à travers la matière et montre une merveilleuse subtilité d'artifice et une faculté de spécifier conforme à la raison, par là, et dans cette mesure, elle reçoit les manifestations des idées démiurgiques. [2] Et si elle assimile les sensibles aux intelligibles, si elle distingue leurs substances par des modifications conformes à la raison, il est évident qu'elle a été assimilée aux diacosmes assimilateurs des espèces, d'où se manifestent les processions divisibles des choses encosmiques, qui enveloppent et recouvrent les sensibles des manifestations issues des intelligibles. En outre si chaque espèce pénètre dans des plusieurs, quoique elle soit

1 συνεκτική τάξις. — L'ordre des Dieux Συνοχεῖς.
2 T. V. 28. Col. 804.

matérielle, et si elle détermine leur pluralité selon une forme qui leur appartient en propre, comment en vertu de cette puissance, ne remonte-t-elle pas à cet ordre des Dieux, qui, d'une façon indépendante et libre, use familièrement des lots qui sont dans le monde, attire en lui-même par attraction plusieurs parties de ces lots divins, qui sont dans le tout. Donc, en procédant d'en haut, à partir des Idées intelligibles jusques aux dernières, nous verrons apparaître la continuité une de la série universelle et nous distinguerons, par un acte intellectuel, quelles propriétés particulières les choses sensibles ont comme arrachées de chaque ordre. Car il faut que toutes les choses secondes participent de celles qui les précèdent, et ainsi chacune des unes individuellement et à part a la faculté de participer de l'ordre de chacune des autres, ce qui ne veut pas dire autre chose, sinon qu'elles en participent selon les processions mêmes des Dieux. Car c'est en même temps que celles-ci, que procède l'ordre de celles-là qui a son hypostase propre en toutes ou intelligiblement ou intellectuellement ou hypercosmiquement, ou encore de façon à maintenir le continu, ou zoogoniquement ou démiurgiquement ou enfin selon quelqu'autre hyparxis divine déterminée.

Mais je me suis très étendu sur ce sujet par suite de mon penchant particulier [1] : maintenant il faut revenir au texte de Platon, et nous rappeler les considérations sur la ressemblance, puisque même maintenant, il en fait mention en disant qu'elle est la puissance assimilatrice de toutes les choses secondes aux causes intelligibles, et qu'elle a la fonction de réunir les deux extrêmes. Car il faut que la procession de toutes choses se retourne vers leurs causes propres, et, dans les Dieux eux-mêmes, c'est ce que fait l'ordre assimilateur, qui fait retourner la pluralité des hénades divines à leurs causes uniées, et dans les espèces, cette puissance est exercée par le semblable. Et il ne faut pas s'étonner si les mêmes noms désignent et les espèces et certains ordres des Dieux. Car ces noms sont entendus universellement et particuliè-

T. V. 129. Col. 805. Proclus, ici comme dans le *Timée* p. 316 a et ailleurs, reconnaît avec une certaine candeur son penchant à la prolixité.

rement, hénadiquement et spécifiquement. Et puisque c'est le caractère particulier de la ressemblance, d'assimiler les créations démiurgiques du père au père même, il est conforme à la raison que la dissemblance soit jointe à la ressemblance par une communauté de nature, afin que celles-ci soient aussi distinguées comme étant images des paradigmes. Car ni les seulement semblables ne sont images, puisque, sans dissemblance, la ressemblance est paradigme et non image ; ni les seulement dissemblables ne sont images, car le nom même de l'image signifie la forme qui ressemble à une autre chose. Il faut donc qu'il y ait les deux, le dissemblable et le semblable, pour que l'image devienne une chose différente d'une autre. C'est pour cela que celles-ci occupent l'ordre moyen dans les espèces, comme l'ordre assimilateur des Dieux est moyen entre les unifiés et ceux qui procèdent dans une pluralité de sections.[1] Car ce qui assimile est moyen entre la chose avec laquelle il y a ressemblance et celle qui est assimilée à celle-là. Si donc on nomme ressemblance une identité relâchée, et inversement dissemblance une différence relâchée, nous repousserons la définition, non pas en disant que les espèces n'ont pas leur hypostase dans le plus ou le moins (car ce plus et ce moins est la marque particulière de l'indétermination des espèces dans la matière), mais parce que chacune d'elles est mesure et a une substance propre et une puissance définie : outre que les unes appartiennent aux substances en tant que substances, les autres appartiennent aux qualités et aux puissances des substances, comme d'autres appartiennent aux qualités, par exemple l'égal et l'inégal. Et si l'on disait que le semblable vient de Dieu, le dissemblable de la matière, nous n'admettrons pas davantage cette idée. Car s'il y a une mer de la dissemblance, Platon a qualifié l'espèce dissemblable qui est là, de paradigme des dissemblables d'ici-bàs, de sorte que nos adversaires traiteraient d'une autre espèce de dissemblance et non de la dissemblance comme on l'entend ici-bas. Si on veut faire entrer le semblable et le dissemblable

1 T. V. 30. Col. 805.

dans la catégorie de la relation, nous ne l'admettons pas davantage ; car ce n'est pas seulement selon la relation pure que les espèces démiurgiques ont leur hypostase, à moins qu'ils ne disent que le principe assimilateur témoigne en leur faveur, parce qu'il donne aux choses secondes leur relation aux premières et aux images leur relation aux paradigmes. Car c'est là surtout le caractère particulier de ce couple, de lier ensemble et de distinguer les pluralités des monades qui leur sont propres et les images de leurs paradigmes particuliers.

Quoique nous ayons dit déjà plus haut ce que c'est que l'un et la pluralité, [1] disons encore maintenant plus clairement qu'il y a *après l'un*, deux principes des êtres selon Platon, qui sont la limite et l'illimité. [2] Toute raison, est formée de ces deux principes, la raison intelligible et l'intellectuelle, la raison assimilatrice, indépendante et l'encosmique, la raison universelle et la particulière. Puis donc que la raison démiurgique est un mélange, ayant en elle-même la limite et l'infini, on pourrait par suite l'appeler un et pluralité. Car l'un substantiel est limite, et la pluralité substantielle est l'infini en lui, et puis que l'espèce des corps est divisible, l'un substantiel est la limite qui est en eux, l'un divisible est l'infini : donc la raison est un et plusieurs, parce qu'elle est composée de la limite et de l'infini. Et de même que ceux-ci, j'entends la limite et l'infini, sont dans les intelligibles et y sont primairement, de même l'un et les plusieurs dans les intelligibles et les intellectuels, sont dans le nombre qui est là, primairement, comme la deuxième hypothèse nous l'apprendra complètement. Celui-ci, l'un, est limite du nombre,et celui-là (les plusieurs) est le nombre de la limite et de l'infini, perçu dans la pluralité et dans le continu, et d'une extension plus grande que l'un et les plusieurs ; car ceux-ci sont dans le nombre seulement. Donc, puisque le nombre n'est rien autre chose que l'un qui est à la

1 T. V. 31. Col. 806.

2 Platon ne dit pas tout à fait cela : (*Phileb.*, 23. c. :) « Des êtres, les uns sont finis, les autres infinis, comme les choses individuelles : à ces ἄπειρα sont opposés l'un et les plusieurs qui appartiennent à la classe des êtres finis ; — à ces deux genres, il faut ajouter le *mixte* qui en est formé, et un quatrième, la cause. »

fois aussi plusieurs, et que les plusieurs sans l'un sont pluralité infinie, et que l'un sans les plusieurs est le principe du nombre, celui-ci n'est pas encore nombre, et celui-là n'est plus nombre. Donc, de même que dans les intelligibles il y a d'abord limite et infini, de même dans les espèces qui viennent après eux et qui sont à la fois intelligibles et intellectuelles, sont l'un et les plusieurs, de même dans les troisièmes [1], qui sont les intellectuels, se trouvent le même et l'autre ; car antérieurs et supérieurs à ceux-ci sont l'un et les plusieurs, parce que ces derniers sont absolument [2] (ἀπολύτως) ce qu'ils sont, et ceux-là ne le sont que relativement. Car l'autre est l'autre de quelque chose, et le même est le même que quelqu'autre chose, tandis que chaque un ne dépend que de lui-même et les plusieurs ne sont comptés qu'en tant qu'ils sont chacun un. Tout ce qui est compté est par lui-même de telle qualité, τοιοῦτον, ou plutôt, de telle quantité, τοσοῦτον, et il n'est pas dénommé dans le langage par une relation à quelqu'autre être qui est compté. Puis donc que ce sujet a été analysé dans une mesure suffisante, nous allons passer à la suite de l'ouvrage de Platon :

§ 57. « Ainsi donc, dit Parménide, tu admets ces sortes de choses, c'est-à-dire une certaine espèce existant par soi du Juste, du Beau, du Bien et en outre de toutes les autres choses de cette nature ? — Oui, dit-il. [3] »

La raison divine et démiurgique enveloppe, sous le mode unifié, les plurifiés, sous le mode indivisible, les choses divisées, et sous le mode indistinct les choses distinguées. Le premier principe qui divise les choses présubsistant dans la raison dans une union parfaite, c'est l'âme : non pas seulement notre âme, mais même l'âme divine. Car puisqu'elle n'a pas dans son partage seulement les pensées fondées dans l'éternité et qu'elle désire embrasser l'activité totale de la raison, en aspirant à la perfection qui est en elle et à cette forme parfaitement une et simple de la pensée, elle tourne autour

1 T. V. 32. Col. 807.
2 Libres de relation, indépendants de tout rapport, en soi.
3 Socrate. *Parm.*, 130 b.

d'elle, se meut en cercle autour d'elle comme un chœur dansant, et, par les transitions de ses notions, divise l'indivisible des espèces, voyant séparément le Beau en soi, voyant le Juste en soi, voyant chacune des autres espèces, les voyant toutes, mais une par une, et ne les pensant pas toutes à la fois. Car ayant le troisième rang à partir de l'un, pour nous exprimer d'une façon générale [1], il est logique qu'elle ait cette sorte d'acte. Car cet un est seulement un et antérieur à la pensée ; la raison pense toutes choses comme un, et l'âme les voit toutes une par une. C'est donc à elle qu'il appartient primairement de diviser, parce que, privée de la pensée qui pense tout dans l'un et en bloc, elle a reçu en partage la pensée qui pense tout un par un, [2] tout, parce qu'elle imite la raison, mais un par un, [3] parce que c'est là l'attribut particulier qui lui appartient. Car la division et la définition sont en elle primairement. C'est pourquoi même les théologiens disent [4] que la raison, par la providence d'Athèna, est conservée indivisible dans les déchirements Dionysiaques [5], que l'âme est divi-

1 T. V. 33. Col. 808.

2 Un par un.

3 Au lieu de τῷ μὲν... τῷ δὲ je lis τὸ μέν.

4 Procl., *in Tim.*, 184. d. « Mais il dit que ses autres créations ont été toutes divisées par les dieux diviseurs et que seul le cœur, par la providence d'Athéna, est resté indivisible. Car puisque que la raison crée les âmes et les corps, et que les âmes et les corps reçoivent une extrême division et un extrême partage par rapport à eux-mêmes, tandis que la raison demeure unifiée et indivisible étant tout dans l'un, et enveloppant dans une seule et unique pensée la totalité des intelligibles, il dit que seule la substance intellectuelle et le nombre intellectuel ont été laissés conservés par Athéna ; « car, dit-il, ils ont laissé le cœur intellectuel » désignant évidemment la substance intellectuelle. Si donc le cœur indivisible est intellectuel, il est évident que la raison doit être le nombre intellectuel. »

5 Ἐν τοῖς σπαραγμοῖς τοῖς Διονυσιακοῖς. c'est-à-dire les parties dans lesquelles a été déchiré le corps de Dionysos. Procl., *in Tim*, 200. c. « Ce nombre (7) est commun aux deux Dieux (Apollon et Dionysos), puisque les théologiens nous disent que Dionysos divisé a été partagé en sept parties, ἑπτὰ δὲπ ἀνταμέλη κούρου διεμοιρήσαντο... De même aussi la triade vient des causes intelligibles, et l'autre nombre (7) des causes intellectuelles, et il vient de ces dieux afin que le symbole de la série Dionysiaque et du déchirement raconté par les mythes, contienne le partage en sept ; car il fallait que l'âme participât de la raison Dionysiaque, et, comme dit Orphée, « que portant le Dieu sur sa tête ». ἐπὶ τῇς κεφαλῇς φέρουσαν τὸν θεόν, elle fût divisée conformément à lui (c'est-à-dire en sept). » — On connaît, et en grande partie par Proclus, la légende de Dionysos Zagreus (le déchiré). — Fils de Jupiter, établi par lui Roi des Dieux encosmiques, et revêtu, malgré sa jeunesse, des plus hautes dignités divines (Procl., in Tim., V. 334), il est déchiré par les Titans, ses frères, (Clem. Al., *Admonit.*, p. 11) qui le font cuire et le mangent, à l'exception du cœur. Procl.,

sée primairement et que la division en sept est la division de la première âme. Elle a en effet pour caractère propre, la fonction de division et le raisonnement discursif. Il ne faut donc plus s'étonner, tandis que les espèces divines présubsistent dans la raison démiurgique à la fois et sous le mode unié, que notre âme les saisisse sous le mode divisé, qu'elle considère tantôt les espèces tout à fait premières et les plus communes, tantôt celles qui occupent le rang intermédiaire, et enfin les plus particulières et pour ainsi dire les plus indivisibles des espèces. Car puisque nous avons dit que l'âme divine même divise l'indivisible par des touchers, des contacts successifs et discursifs, que dire de l'âme particulière ? C'est qu'elle, beaucoup plus que la divine, conçoit divisément et par parties les espèces qui sont ensemble et les unes dans les autres. Il n'y a donc rien d'étonnant, comme nous le disions, que les questions et les réponses s'attaquent tantôt à certaines espèces, tantôt à d'autres, et que chaque question [1] soit pour ainsi dire le toucher d'un certain ordre d'espèces. Car de même que la parole projetée extérieurement divise la pensée une et simple, et parcourt dans une série successive de temps les pensées unifiées de la raison, [2] de même les espèces

in Crat., 115. μόνη ἡ καρδία ἀδιαίρετος μεῖναι λέγεται, et, *in Tim*, 184. μόνην δὲ τὴν καρδίαν ἀμέριστον εἶναι προνοίᾳ τῆς Ἀθηνᾶς :

Μούνην γὰρ κραδίην νοερὴν λεῖπον,

dit-il. Tout le reste du Dieu, c'est-à-dire le composé psychique, divisé en sept, ils se le partagèrent, dit le Théologien, en parlant des Titans. » Ces sept parties ne correspondent pas aux sept parties de l'âme, mais au nombre des sept Titans qui s'étaient partagé le corps. Le cœur, sauvé par Athéna, est porté par Athéna à Zeus. (Clem. Al., *Admonit*, p. 11) : Ἀθηνᾶ μὲν οὖν τὴν καρδίαν τοῦ Διονύσου ὑφελομένη Παλλάς. Procl., *in Alcib.*, I. p. 44. Ἀθηναϊκὸν τὸ σώζειν ἀμέριστον τὴν ζωήν, ἐξ οὗπερ Σωτείρα ἐπεκλήθη Παλλὰς Ἀθήνη, Τιτανικὸν δὲ τὸ μερίζειν αὐτήν. On ne voit pas bien clairement ce que deviennent le cœur sauvé et les membres du Dieu dévorés par les Titans. D'après Proclus, *in Tim.*, III. 200, Apollon les recueille par la volonté de son père et les rend à la vie. Id. *in Tim.* V. 313. τελευτᾷ ἡ δημιουργία τῶν θεῶν... εἰς τὴν παλιγγενεσίαν. C'est la palingénésie, la résurrection.

1 T. V. 34. Col. 809.

2 L'apodose est sous entendue ou omise. — Conf. Plot., *Enn.*, I. 2. 3. « Car de même que le discours émis par la voix est une imitation de celui qui est dans l'âme, de même celui qui est dans l'âme est une imitation de celui qui est dans un autre. De même donc que le discours émis extérieurement, ἐν προφορᾷ, est divisé par rapport à celui qui est dans l'âme de même celui qui est dans l'âme, interprète de celui qui est dans un autre, est divisé par rapport à celui qui le précède ». Aristote avait déjà fait cette distinction de la parole intérieure, ὁ ἐν τῇ ψυχῇ λόγος, ὁ ἔσω, et de la parole extérieure, ὁ ἔξω. *Anal. Post.*, I. 10. 76. b. 24.

que nous avons considérées tout d'abord sont les plus universelles et les plus communes, l'un, la pluralité, la ressemblance, la dissemblance, le repos, le mouvement; — celles qui maintenant se présentent à nous, sont, sous un rapport, secondes relativement à celles-là, sous un autre rapport, non ; de même que nous disons que la vertu d'ici-bas, sous un rapport a une hypostase plus pauvre que l'âme, sous un autre, une meilleure, meilleure en ce qu'elle en fait la perfection, plus pauvre en ce qu'elle est quelque chose d'elle et subsiste en elle, de même le bon, le beau, le juste, sont, sous un certain rapport, meilleurs que les espèces substantifiantes, οὐσιοποιοί, [1] sous un autre, plus pauvres. Car en tant que celles-là sont les plus générales, celles-ci participent de celles-là ; mais celles-là créent les choses par leur être, et sont par là causes premières créatrices de l'être pour les choses d'ici-bas ; celles ci sont causes de leur perfection, le juste, jusqu'aux âmes auxquelles il donne l'ordre et la perfection, le beau, qui agit aussi sur les corps. Car la beauté, dit Socrate dans le *Phèdre*, [2] a ce rôle d'être l'espèce la plus visible et la plus aimable ; la justice n'a pas de lumière dans les imitations qui en sont faites ici-bas, et le bien donne à toutes choses leur perfection, selon leur substance particulière individuelle. Car, selon le rapport de juste proportion de l'espèce à la matière, (il y a proportion lorsque le meilleur l'emporte, par essence, sur le pire) selon donc cette proportion [3] le beau jette ses éclairs de lumière dans les corps, et le bien, selon la perfection, qui est présente en toutes les choses spécifiées, lorsqu'elles ont, par nature, la perfectibilité. Donc, dans cette triade, l'absolument premier est le bien, le deuxième le beau, le troisième le juste. Et s'il n'a plus posé, selon l'opposition contraire, [4] les espèces bien et mal, beau et laid, juste et injuste, évidemment, j'imagine, c'est pour montrer qu'il n'admettait pas qu'il y eût des *Idées*, ἰδέας, de ces espèces. Car pourquoi a-t-il présenté les

1 Qui ne font que produire l'être sans le revêtir de qualités.
2 *Phædr.*, 250. d. Proclus cite encore textuellement ce passage dans l'*Alcibiade*. I. Col. 582. Cous.
3 T. V. 35. Col. 810.
4 Comme semblable et dissemblable, le même et l'autre.

espèces précédentes avec leurs opposés contraires, semblable et dissemblable, un et pluralité, repos et mouvement, et pourquoi pose-t il celles-ci séparément de leurs contraires, en soi et par soi, si ce n'est parce qu'il n'a pas méconnu qu'il y a des idées des choses bonnes, quoi qu'elles paraissent des contraires, tandis qu'il supprime et nie les causes spécifiantes des choses mauvaises.

Mais il nous faut examiner encore de nouveau ceci : qu'il y a des espèces de ces choses, je veux dire, du juste, du beau, du bien, et de toutes les choses qui sont, comme il l'a dit lui-même, de telle nature, par exemple de la tempérance, du courage, de la prudence, cela tu pourras t'en convaincre si tu considères que toute vertu et toutes les perfections conformes à la vertu nous rendent semblables au divin, et que plus profondément elles se trouvent fondées en nous et plus rapprochés nous devenons de la vie intellectuelle. Si donc le beau et le bien et chacune des vertus nous rend semblables à la raison, nécessairement la raison doit posséder les paradigmes [1] intellectuels de ces espèces. Car le semblable, lorsqu'il est dit semblable à un meilleur, possède alors primairement ce meilleur que le plus pauvre a reçu, et qui l'a fait devenir semblable pour l'avoir reçu. Car une chose autre participant à une espèce devient semblable à une autre, qui est aussi dite semblable à son semblable ; [2] ou bien, étant secondairement ce que le meilleur est primairement, elle est qualifiée de semblable, comme image de ce meilleur. Il est donc nécessaire qu'avant l'âme, les espèces des vertus, et le beau en soi et le bien en soi soient dans la raison. Et il faut considérer de nouveau chacune de ces espèces sous deux points de vue : d'abord, en tant qu'hénade divine, ayant un certain caractère, et en tant qu'espèce intellectuelle, en ayant un autre et différent : car ces caractères n'appartiennent pas au même ordre. En effet le juste subsiste autrement dans les espèces, et autrement dans les Dieux ; car ici-bas cette espèce est une

1 T. V. 36. Col. 810.

2 Plab., *Parm.*, 132. d. « Ou bien y a-t-il quelque moyen que le semblable ne soit pas semblable à son semblable. »

certaine espèce et n'est pas toutes les autres ; elle est partie d'une autre chose et la pensée qu'elle possède ne procède que jusqu'aux âmes ; la justice chez les Dieux n'appartient absolument et proprement qu'à elle-même[1]; elle est un certain tout, et va, par ses fonctions providentielles, jusqu'aux choses du dernier degré : elle commence aux premiers dieux intellectuels ;car c'est là qu'elle s'est manifestée premièrement. Or le juste est aussi une espèce dans la raison démiurgique, comme nous l'avons dit. Le beau est une chose quand il est le beau comme espèce, et est une autre chose comme l'hénade de la beauté divine. Celle ci exerce son acte sur les dieux, en tant que dieux ; elle commence primairement par le premier de tous les intelligibles, tandis que le beau est dans les espèces et est perçu autour des espèces. Mais le bien, est-il besoin de dire qu'autre est le bien substantiel, autre le bien hypersubstantiel ? Car cela a été dit clairement par les anciens. Il ne faut donc pas que les questions relatives aux espèces, jette le trouble dans les doctrines relatives aux Dieux, [2] ni que le diacosme des espèces particulières se confonde et soit identifié avec les hénades divines ; il faut considérer en eux-mêmes les Dieux d'après leurs substances et leur pluralité et les considérer en soi et par soi.

§ 58. « Mais quoi ! établis-tu qu'il y a une espèce de l'homme, séparément de nous et de tous les êtres qui sont tels [3] que nous sommes, ainsi une certaine espèce en soi de l'homme et du feu et de l'eau ? » [4]

De toutes les espèces qui sont éternellement dans le Tout, il faut qu'il y ait des causes immobiles présubsistantes. Car l'immobile existe en elles par la puissance éternelle de leurs causes, de sorte que de l'homme, en tant qu'homme et de chacune des espèces individuelles dans les animaux et dans les végétaux, il y a des causes intellectuelles, et c'est de là

1 Dans la phrase : πάντα ἐστιν ἰδίως ἑαυτῆς, au lieu de πάντα je lis πάντῃ.
2 T. V. 37. Col. 811.
3 Au lieu de οἷοι ἡμεῖς ἐσμέν, un manuscrit de Proclus d'Oxford donne οἷον, d'où Thompson avait tiré la leçon οἵων.
4 *Parm.*, 130. c.

que viennent les processions de toutes ; la procession ne se produit pas immédiatement dans les choses engendrées et matérielles ; car il n'est pas conforme à la loi immuable des choses que des espèces intellectuelles, éternelles et immatérielles engendrent la pluralité des espèces matérielles, changeantes, individuelles, sans pensée, puisque toute procession s'accomplit par ressemblance, et qu'avant les choses complètement séparées de la cause, existent celles qui sont unies à elle et plus manifestement faites à son image. Il y aura donc procédant de l'homme en soi, un certain homme déterminé céleste, un empyrée, un aérien, un aquatique, et enfin au dernier rang, un terrestre. Et toute cette série de l'espèce, procédant constamment par abaissement dans le plus particulier, est suspendue à l'hénade intellectuelle que nous avons appelée l'homme en soi. [1] Il y en a une autre, procédant du cheval en soi, du lion en soi, et semblablement de tous les animaux et de tous les végétaux. Car les causes immobiles, avant les choses éternelles selon l'espèce, engendrent seulement les choses éternelles selon le nombre, et avant les choses matérielles et mêlées à la laideur, les choses où dominent le beau et la proportion. Ainsi donc le feu de là haut, et l'eau et la terre et l'air ne créent pas immédiatement ces choses matérielles, mais avant elles, les célestes et les éléments immatériels. C'est pourquoi nous avons dit ailleurs [2] que le ciel est composé des quatre éléments, non des éléments tout à fait matériels, mais d'éléments plus immatériels et qui se sont manifestés primairement procédant des espèces. Et en un mot, de même que chaque raison enveloppe tout, de même, dans chaque sphère, tout est selon un mode de convenance avec chacune, héliaquement ici, sénéliaquement dans celle-là, empyriquement dans cette autre, et chthoniquement dans la terre : c'est pourquoi Platon ayant dit : « *Mais quoi ! l'espèce*

1 T. V. 38. Col. 812.

2 Procl., *in Tim.*, 152. f. l. 44 : « et afin que nous voyions clairement combien d'abaissements comporte toute la procession des éléments, il faut prendre dès le commencement et dès le principe intelligible, l'étude de ce sujet Ces quatre éléments, le feu, l'air, l'eau et la terre, sont *primairement* dans le démiurge de l'Univers, selon la cause et sous le mode un. »

de l'homme, séparément de nous, » a ajouté « *et de toutes les choses telles que nous sommes.* » Car il faut séparer et détacher l'espèce intellectuelle de toutes les encosmiques, que ce soit l'homme céleste, ou l'homme empyrée, ou l'homme chthonien qu'on veuille désigner. Car tout le nombre des hommes d'ici-bas, s'abaissant selon plusieurs processions et plusieurs ordres, est suspendu à cette hénade intellectuelle que nous avons qualifiée : l'homme en soi, parce qu'elle est la première cause et la source de la série des hommes. Et comme cette hénade est la source de la série des hommes, il y a une autre source et une autre *hénade* du feu, qui est en tous et une autre encore, de toute l'eau encosmique. Que ces *monades* [1] soient plus particulières que celles dont il a été question précédemment, cela est évident, et il n'est pas moins clair que dans toutes les monades que nous avons citées, la plus particulière, et pour ainsi dire l'indivisible [2] est celle de l'homme. C'est cette marche qu'a suivie l'entretien, procédant des choses plus générales aux plus particulières. Mais quant à savoir ce qu'est chacune de ces espèces, c'est une question qu'il est extrêmement périlleux de vouloir résoudre par ce passage. Car de tous ceux qui ont traité de ce sujet, les uns ont été refutés par ceux qui les ont suivis ; les autres n'ont ajouté aucune autre chose plus importante que ce qu'on avait déjà dit. Et il ne faut pas s'étonner que nous exprimions les propriétés des plus générales, et que nos notions ne puissent pas atteindre les plus particulières ; car pénétrer jusque dans les différences individuelles et particulières de toutes est au-dessus de la raison humaine. Mais il nous est possible de considérer le caractère de ce qui s'étend [3] partout ou sur le plus grand nombre de choses.

§ 59. « J'ai souvent, dit-il, mon cher Parménide, été dans la plus grande incertitude sur ce point, à savoir, s'il faut être

1 On voit l'emploi presque indifférent ici des termes hénade et monade, pour exprimer la cause intelligible.

2 T. V. 39. Col. 813.

3 Il vaudrait peut-être mieux lire τὸ διατεῖνον que διατεινόντων.

affirmatif au sujet de ces espèces, ou chercher une autre solution.[1] ».

En nous plaçant à un point de vue plutôt logique comme disent quelques-uns, admettons que Parménide, par considération pour Socrate, avant de l'amener à une négation, a imaginé une formule d'hésitation, qui est intermédiaire entre une négation absolue et un parfait assentiment. Car il serait absurde, immédiatement après les affirmations, d'amener les négations et ce serait d'un homme bien peu ferme et peu constant dans ses idées. Avant donc qu'il exprime une négation de certaines de ces espèces, il dit qu'il éprouve de l'hésitation au sujet de celles qui lui sont présentées, de sorte qu'ici encore il répond avec précision, soit par un assentiment, ou par une hésitation ou par une négation, selon la mesure de l'hypostase des choses : car de toutes celles qu'il a vues se manifester dans les Dieux incorporels, dans les corps et dans toutes les choses visibles,[2] de toutes celles-là il pose avec assurance qu'il y a des espèces : telles sont le semblable et le dissemblable, le mouvement et le repos, l'un, la pluralité, le juste, le beau et le bien. De celles qu'il a vues dans les choses mortelles, matérielles, qui s'écoulent et changent en diverses manières, sur celles là, il hésite; car en regardant en elles ce qu'il y a de corruptible, il doute qu'elles soient devenues selon l'espèce ; car les espèces sont causes de choses éternelles ; et en regardant ce qu'il y a en elles d'immuable selon l'espèce, il est incertain si les espèces ne seraient par la cause de cette immuabilité. Mais de tout ce qui est en elles de bas et de vil, comme le poil, la boue, l'ordure, de celles-là il supprime completement la cause spécifiante.[3] Tu vois donc bien encore que l'assentiment parfait, l'incertitude,[4] la négation de Socrate sont fondés en raison. Mais pourquoi, diras tu, y a-t-il une si grande différence dans les espèces qui procèdent, puisque les espèces sont unifiées les unes aux autres, de sorte que nait la difficulté de savoir, s'il faut ou non poser des espèces de

1 *Parm*, 130. c.
2 T. V. 40. Col. 813.
3 Ou idéale.
4 Stallb. écrit ἐπίτασις au lieu d'ἐπίστασις.

certaines choses qui ont aussi toutes des causes intellectuelles. C'est qu'il y a même là une sorte de différence : car toutes ne sont pas au même rang. Les unes unifiées dans leurs causes propres sont plus plurifiées et plus distinguées selon la procession, et la différence de celles qui sont au-dedans (de leurs causes) n'est pas aussi grande que de celles qui sont en dehors : mais celles-ci ont un excès et un défaut plus puissant et plus grand. Et en effet dans la pensée du politique, tout est à l'état de notions intellectuelles : le général, l'orateur, le taxiarque, l'homme du peuple, et ces notions ont entr'elles une différence petite : car toutes sont vitales et subsistent ensemble en même temps dans la pensée du politique ; mais au dehors, la différence est très grande entre le stratège et l'homme du peuple ; car intérieurement il n'y a que les espèces, et ce qui est pour ainsi dire leur substrat indivisible.[1] C'est donc ainsi que, tandis que toutes les choses intelligibles dans l'esprit divin,[2] sont de même teinte, (ou simultanées),[3] on aperçoit dans le monde une différence extrême des choses mortelles avec les immortelles, des choses sans âme avec les choses animées, des choses sans raison avec les choses qui raisonnent, quoique toutes là-haut soient éternelles, vivantes et pensantes. Or il arrive que notre sensation peut connaître les tout à fait premières des unes, les dernières des autres, et trouver par là qu'ici-bas il y a une grande différence entre les espèces. Car ce n'est pas ce qui participe primairement de l'homme que nous voyons, mais ce qui en participe au dernier degré. C'est donc en comparant celui-ci au tout premier de ces animaux divins contenus dans les sensibles, que nous voyons naturellement la très grande différence établie en eux. — Assez sur ce point. Platon écrit ensuite ceci :

§ 60 « Et sur celles-ci, mon cher Socrate, dont il semblerait risible de dire qu'elles sont, telles que le poil, la boue, l'ordure et toutes les autres choses les plus viles et les plus

1 Stallbaum lit avec les manuscrits μέριστον qui est évident une faute de copiste.
1 T. V. 41. Col. 814.
1 Taylor conjecture très heureusement ὁμοχρόων au lieu de ὁμοχρόνων.

mauvaises, es-tu incertain s'il faut dire que de chacune d'elles il existe une espèce à part, différente de celles dont nous nous occupons, ou s'il faut le nier. ? » [1]

De quelles choses y a-t-il, de quelles n'y a t il pas des espèces ? C'est la première question à examiner afin de suivre ici, en partant de la conception générale du sujet, comme à la piste, la pensée de Platon ; car sur ce sujet, tombé comme on le dit déjà quelque part, dans le domaine public, [2] il y a de grands débats, surtout [3] si on l'examine sous ces points de vue : à savoir : s'il y a un paradigme démiurgique de la substance intellectuelle ; — s'il y a des idées de la substance psychique ; — si les idées sont un et plusieurs ; — s'il y a des paradigmes de la vie irrationnelle, et comment? — s il y a des paradigmes des natures, et de combien de sortes ? — s'il y en a des corps en tant que corps, et si elles sont un ou accompagnées de l'un et des plusieurs — s'il y en a ou non de la matière, et non seulement de la matière des choses engendrées, mais aussi de celle des choses célestes ; — s'il y en a des animaux, non seulement selon le genre, mais jusqu'aux espèces individuelles — et des plantes, semblablement ; — s'il y en a des particularités individuelles qui les accompagnent ; — s'il y en a des parties, par exemple de l'œil, du doigt et des autres choses de cette nature ; — s'il y en a des accidents, et comment il y en a et comment il n'y en a pas ; — s'il y en a des objets fabriqués par l'art ; — s'il y en a des arts eux-mêmes — et enfin s'il y en a des choses mauvaises ; car si nous épuisons toute la série de ces questions, nous aurons une doctrine complète sur les Idées mêmes, de laquelle nous pourrons découvrir l'opinion de Platon.

Il est nécessaire qu'il y ait des idées ou des choses selon la nature seules, ou aussi des choses contraires à celles-là ; et s'il n'y a d'idées que de choses conformes à la nature, est-ce des éternelles seules, ou de chacune de celles qui ne

1 *Parm.*, 130. c.

2 Plat., *Phileb.*, 14. d. Socrate : Σὺ μὲν, ὦ Πρώταρχε, εἴρηκας τὰ δεδημευμένα τῶν θαυμαστῶν περὶ τὸ ἓν καὶ πόλλα, trita et vulgaria, et que presque tout le monde s'accorde à écarter des discussions comme παιδαριώδη κ τ.λ.

3 T. V. 42. Col. 816.

sont pas telles ; et s'il n'y en a que des éternelles seules, est-ce des substantielles ou aussi des non substantielles ? et s'il n'y en a que des substantielles, est-ce des touts seuls ou aussi des parties ; — et s'il n'y en a que des touts, est-ce des touts simples seulement, ou aussi des composés de ceux-ci. Après avoir établi ces divisions, il nous faut les examiner chacune tour à tour.

Nous devons dire tout de suite que de la substance intellectuelle, s'il y a plusieurs raisons issues par abaissement d'une seule, il ne faut pas poser de paradigmes, comme nous l'avons dit quelque part précédemment [1]. Car ce dont il y a paradigme, cela est nécessairement une image ; or appeler image la substance intellectuelle serait la chose la plus absurde. Car toute image est un simulacre de ce dont elle est image, et le simulacre, l'hôte Éléate dans le *Sophiste* [2] l'a ouvertement qualifié de non réellement non être. Si donc toute substance intellectuelle appartient à la classe des réellement êtres, il ne convient pas de l'appeler ni image ni simulacre. D'ailleurs, sous un autre point de vue, toute la nature intellectuelle est indivisible, et la procession de cette nature s'opère par l'identité. De là vient que les seconds ne sortent pas des premiers, et qu'ils sont particulièrement ce que le tout est totalement. Il faut donc nécessairement que l'image ait une dissemblance mêlée à la ressemblance, qu'on connaisse cette dissemblance, et que par la ressemblance, elle se retourne vers le paradigme. Il n'y a donc pas image et paradigme dans les substances intellectuelles, mais seulement cause et ce qui vient de la cause. C'est pour cela que les théologiens, ayant posé plusieurs sources dans la raison démiurgique, disent qu'il y a une source unique des sources plusieurs, qui est la source des Idées. Donc tout ce qui procède du démiurge n'en procède pas selon la cause spécifique, mais tout ce qui accomplit une procession plus plurifiée, tout ce qui a une

1 T. V. 43. Col. 816.

2 Plat., *Soph.*, 240. b. οὐκ ὄν ἄρα οὐκ ὄντως ἔστιν ὄντως ἣν λέγομεν εἰκόνα. Proclus prend dans le sens affirmatif ce que Platon pose sous forme interrogative : « puisqu'il n'est pas réellement non être, n'est-il pas réellement ce que nous appelons image ? »

substance divisible, cela subsiste selon la cause spécifique. [1] Les autres sources sont génératrices d'hypostases intellectuelles et divines. Il ne faut donc pas poser, de toute la substance intellectuelle, un paradigme dans la raison, mais seulement une cause unifiée et divine. Nous nous bornons à ces observations sommaires sur ce point.

Le second point qu'il nous faut examiner après celui-là, est de savoir s'il y a dans les idées des causes premières efficientes, πρωτουργά, des âmes, et s'il n'y en a qu'une ou plusieurs. [2] Mais qu'il y a une certaine monade des âmes dans le démiurge, dans laquelle est anticipé tout le nombre des âmes, sous le mode unié, cela est évident et par la nature des choses et par la doctrine de Platon. Car si l'âme est le *primairement* engendré et le *primairement* divisible, il est nécessaire que l'espèce ou idée indivisible soit antérieure et supérieure aux divisibles, et l'éternel aux engendrés de quelque mode de génération que ce soit. Et si, comme nous l'avons dit, l'âme est à la raison comme le temps à l'éternité, et si le temps est l'image de l'éternité, il est nécessaire que l'âme soit une image de la raison. Et si dans l'être il y a non seulement vie, comme le dit Socrate dans le *Philèbe*, mais encore âme, [3] il faut assurément poser l'âme comme cause paradigmatique de la pluralité des âmes, [4] qui procède de la raison et comme cause anticipant, sous le mode unié, l'ordre et le nombre des âmes. Mais s'il n'y a pas seulement une espèce unique d'âmes démiurgiques, mais plusieurs, c'est ce qu'il faut examiner après cela. Car puisque toutes les âmes sont immortelles, il est nécessaire qu'il y ait un paradigme de chacune d'elles ; mais il est impossible que la pluralité procédante soit aussi nombreuse que la pluralité demeurante. Si donc il faut dire ouvertement ce que j'en pense, il faut poser de toutes les âmes divines, après l'idée une et unique, encore d'autres causes

1 C'est-à-dire que le genre s'y divise en espèces.

2 Plot., *Enn.*, V. IX. 13 οὐ δεῖ... σὺ δὲ ψυχὴν εἴδωλον εἶναι αὐτοψυχῆς ; et *Enn.*, VI. VII. 2. 7.

3 *Phileb.*, 30 a. « Le corps que nous avons, dirons-nous donc qu'il n'a pas âme. »

4 *id.*, *id.*, 30. d. Tu diras donc que dans la nature de Zeus, il y a une âme royale et une raison royale ».

déterminées, dire que celles-ci procèdent de celles-là selon une certaine procession et un abaissement régulièrement ordonné, par l'intermédiaire des âmes démoniques, jusqu'aux âmes particulières de la nature qui est à la limite dernière. Voici ce que je dis : il y a dans la raison divine une monade paradigmatique de toutes les âmes, de laquelle a découlé leur pluralité, enveloppant sous le mode unié la mesure, par laquelle mesure est limité le nombre de celles ci. A cette monade [1] est uni par affinité de nature un second nombre, séparé, paradigmatique des âmes divines. De chacune, il y a un paradigme propre et une espèce une de laquelle ont procédé les âmes divines d'abord, puis ensuite la pluralité coordonnée à chacune. Car du paradigme de l'âme Héliaque, a procédé primairement l'âme divine du Soleil à part, secondairement toutes les âmes héliaques angéliques, et tertiairement toutes les âmes démoniques qui sont autour du soleil, enfin, au dernier degré toutes les âmes particulières. Car elles ont été toutes engendrées conformément à une seule espèce : c'est pourquoi elles sont des groupements de parties coordonnés à leurs touts, et de satellites coordonnés à leurs chefs, parce que leur cause intellectuelle une et unique fournit à leur procession l'union et la continuité. Et semblablement le paradigme de l'âme séléniaque engendre d'abord l'âme divine de la lune, ensuite l'âme angélique, ensuite l'âme démonique, puis l'âme partielle, et tout ce nombre est fourni par la monade intellectuelle. Semblablement encore, l'idée de l'âme chthonienne crée d'abord l'âme divine de la terre, ensuite toutes celles qui appartiennent à cette monade, de quelque nom que tu les désignes, soit angéliques, soit démoniques, soit particulières. Car toutes ont leur hypostase selon une seule espèce, la loi de l'abaissement étant conservée. Enfin en ce qui concerne les autres âmes divines, c'est le même mode d'hypostasiation : car chacune a une idée distincte, et les ordres des âmes angéliques ou démoniques ou particulières qui les accompagnent participent de la même et unique idée ; et de même que la monade unique des para-

1 T. V. 45. Col. 817.

digmes de là-haut,[1] crée l'âme une et unique du monde, de même la pluralité des monades a engendré la pluralité des âmes. Celle-là embrasse, sous le mode unié, le nombre universel ; celles ci les mesures[2] de leurs séries propres ; l'une, la mesure de la série Héliaque, l'autre celle de la série Kronienne[3], l'autre de quelqu'autre série. Les âmes encosmiques, qui se sont les premières manifestées des mesures de là-haut, étendent cette espèce unique et une jusqu'aux dernières âmes de leur série.

Ainsi donc la raison démiurgique embrasse primairement les espèces des âmes divines, qu'elle a engendrées primairement ; chacune de ces espèces est à la fois un et plusieurs ; car elle contient, selon la cause, toute la pluralité des âmes contenues sous elle, et ainsi chacune des âmes a une hypostase conforme à quelque paradigme qui lui est propre ; et au premier rang sont les paradigmes des âmes divines, dans lesquels sont enveloppées les espèces des plus particulières. C'est pourquoi, je pense, Timée aussi, après avoir créé les âmes divines, et engendrant après elles les âmes particulières, a nommé les genres qui achèvent de les constituer, les *restes* des genres contenus dans les premières et après les avoir créées les répartit en nombre égal aux astres.[4] Car la raison démiurgique a fait cette répartition selon les espèces et les nombres qui sont en elle : car pourquoi a-t-il attaché les unes au Soleil, les autres à la Lune, d'autres à d'autres astres, si ce n'est parce qu'il a engendré les unes selon l'espèce héliaque, les autres selon l'espèce sélénlaque et toutes selon *un* et vers *un*[5], quoiqu'elles ne participent pas de la même

1 T. V. 46. Col. 818.

2 Les rapports et les limites qui les mesurent.

3 Chthonienne plutôt, quoiqu'il n'y ait pas de variante dans les manuscrits.

4 *Tim.*, 39. e. Ce reste, τὸ καταλοιπον, (ce qui était encore de reste à faire, pour compléter l'œuvre de la création) qui lui manquait, Dieu le travailla et le fit en le modelant sur la nature du paradigme... 41 e. « et ayant réuni et composé le tout, (les restes, τὰ ὑπόλοιπα, des éléments dont il avait formé l'âme du Tout) — il divisa les âmes en nombre égal à celui des astres, et en assigna une à chacun d'eux. » Ce passage a été cité par Plutarque, *de Fortun.*, sub fin. et par Origène, *c. Cels.*. VI. 645.

5 πρὸς ἕν καὶ καθ'ἕν... aspirant à *une* seule et même fin, et créées selon *une* seule et même loi exemplaire de formation.

manière de l'espèce. Il faut donc poser qu'il y a un ordre des espèces, que de toute âme purement[1] âme, il y a une espèce, que toute âme est monadique et que son hypostase est selon une seule notion qui lui est particulière [2] – car une matière ne diffère pas d'une autre matière ; — l'âme ne peut différer d'une autre âme, par rien, si ce n'est par l'espèce. Et il est nécessaire que ce qui produit chaque âme, produise aussi la raison, de sorte que l'espèce intelligible de chacune existe en hyparxis dans le produisant C'est la pensée qu'ont eue les théologiens, quand ils disent qu'autres sont les causes universelles des âmes, qui engendrent leurs séries universelles, autres les causes particulières par lesquelles préexistent en elles (les âmes) la distinction selon l'espèce et la division en âmes pour ainsi dire indivisibles. Voilà ce qu'il y avait à dire sur ce sujet.

Quant aux âmes privées de raison, il est évident [3] que même de ces âmes, il y a un paradigme intelligible ; car s'il y en a dans d'autres genres, d'immortelles, il y en a aussi parmi celles-ci : j'appelle privées de raison, ἄλογοι, toutes les vies secondes et divisées dans les corps. D'où leur vient ce privilège d'éternité ? nécessairement de quelque cause immobile et intellectuelle : mais comment, c'est ce que maintenant il nous faut dire. Il faut encore ici poser d'abord une monade unique et une seule idée de ces âmes, que ce soit une nature source, ou douée de sensation, ou de quelque nom que vous vouliez la désigner. Car à cause de la propriété de la faculté de connaissance, [4] on pourrait dire que les âmes privées de la raison tiennent leur hypostase de la sensation démiurgique seule [5] ; et à cause de la faculté de désirer, la tiennent du degré le plus élevé de la nature, de la nature Source, qui préexiste à la pluralité des natures. Telles sont donc les causes d'où procède la pluralité des âmes qu'on voit en notre monde, éternelles sans doute, mais par essence privées de

1 ἁπλῶς, sans restriction ni addition.
2 T. V. 47. Col. 819.
3 Plotin, *Enn.*, VI. 7. 9.
4 Que possèdent même les âmes ἄλογοι.
5 De la source universelle et cause idéale de la sensation

raison, qui sont divisément, dans leurs véhicules éternels [1] selon un certain nombre fondé et préexistant en eux et selon cette mesure spécifique. Car toute pluralité éternelle est limitée ; à toute pluralité limitée préexiste en hyparxis ce qui la limite et lui donne le nombre. Et non seulement cela ; mais elles procèdent des âmes pourvues de raison ou plutôt des paradigmes qui sont en elles. Car c'est par là qu'elles sont même ici-bas rattachées aux âmes rationnelles, je veux dire, parce que là-haut,[2] la mesure une de ceux-ci (des paradigmes) en même temps que la pluralité des espèces de celles-là, en engendre aussi le nombre. Mais les âmes divines et toutes celles qui sont pures conservent même ici-bas leur raison pure ; les âmes particulières n'ont à leur usage que des âmes irrationnelles ; elles ont une vie complexe, où tantôt le meilleur domine, tantôt est asservi. De ces âmes éternelles irrationnelles, ont reçu leur origine toutes les autres qui sont mortelles, elles aussi conservées selon l'espèce par le paradigme intellectuel, mais périssables dans leur individualité, parce qu'elles doivent leur hypostase aux jeunes Dieux ; car les âmes irrationnelles antérieures à celles-ci avaient été engendrées [3] par les âmes d'en haut, et la création de ces âmes, toute complexe qu'elle soit, avait été faite sur l'analogie de la monade de toute leur série. Les âmes périssables ont ainsi une certaine analogie avec les âmes divines d'ici-bas, d'où elles ont tiré leur hypostase, et les âmes immortelles avec les causes spécifiques intelligibles des autres.

Troisièmement, il faut examiner comment il faut poser un paradigme dans la nature ; car assurément, comme dit Platon, nous n'irons pas poser un paradigme du feu et de l'eau et du mouvement, et supprimer de la nature qui

1 ὀχήματα. Procl., *in Tim.*, 315. c. En développant le passage du *Phædon* (113, d. : ἀναβάντες γὰρ ἃ δὴ αὐτοῖς ὀχήματά ἐστιν, Proclus expose la théorie des ὀχήματα éternels et créés par le Démiurge.

2 Dans l'intelligible. Le mot mesure équivaut ici à εἶδος, que nous verrons plus loin employé, Col. 821. l. 20 ἐκεῖ οὖν τὸ ἓν εἶδος. Dans l'intelligible il n'y a qu'une seule espèce d'âmes.

3 Platon ne dit pas tout à fait cela : Dieu a créé lui-même les âmes des astres, *lesquelles devaient engendrer l'homme*, c'est-à-dire l'être éminemment religieux. — Puis, τοῖς νέοις παρέδωκε θεοῖς σώματα πλάττειν θνητά. C'est dans un tout autre sens qu'Aristote a dit : L'homme, et aussi le soleil, engendre l'homme.

est la cause de ces faits, la cause intellectuelle [1]. Les Théologiens en ont posé la Source [2] dans la déesse Zoogone [3].

« Sur le dos de la Déesse, plane, suspendue, l'infinie nature [4]. »

Pour nous, conformément à Platon, nous dirons que son espèce est dans la raison démiurgique, que c'est cette espèce qui hypostasie tout le véhicule physique, que c'est elle que, d'après Timée, le démiurge montre aux âmes, en leur révélant la nature du Tout, et en leur prononçant les lois, arrêts du destin. [5] Car c'est là-haut qu'est la nature une et le système général qui embrasse les lois édictées par le destin, selon lesquelles il a ordonné et divisé le Tout ; car nécessairement, puisque c'est le démiurge qui parle, c'est vers lui-même qu'il fait retourner les âmes. S il en est ainsi, c'est en lui même qu'il montre la nature du Tout et les lois subsistantes fixées par le destin, car c'est là qu'est l'espèce une. Les âmes, obéissant à ces prescriptions, produisent les natures auxquelles elles donnent le souffle de vie : celles ci à leur tour, qui sont éternelles, produisent les natures particulières et temporaires. Et s'il faut dire mon sentiment personnel, j'estime que, dans la raison démiurgique même, le paradigme des natures unifiées embrasse le nombre de celles à qui le sort a destiné l'éternité, et que c'est dans le dieu générateur de l'espèce corporelle, seul, quel qu'il soit dans les expositions des

1 *Legg.*, X. c. « Ils veulent qu'on appelle nature la génération des choses qui sont engendrées les premières. Mais si c'est l'âme qui se manifeste la première, et non le feu et l'air, si c'est l'âme qui est devenue la première, on aura toute raison de dire que c'est elle qui est par excellence, par nature, φύσει. Proclus (*in Tim.*, 4 a.) fait allusion aux mots qui précèdent ce passage, et où Platon dit qu'on a eu tort de nommer nature, les choses naturelles, τὰ φύσει, comme si la nature était une puissance génératrice, puissance que possèdent seules la raison et l'âme.

2 T. V. 49. Col. 820.

3 Procl., *in Crat.*, 85. « La source Zoogone est Rhéa, de laquelle est engendrée toute vie et divine et intellectuelle et psychique et encosmique ».

4 Conf. *in Tim.*, f. 4. d. 32 et *Fragm. Orphic.* XXV. ed. Tauchn. p. 151. Damasc. *de Princip.*, § 282 et 283.

5 *Tim.*, 41. e. ἐμβιβάσας (les âmes destinées aux astres) ὡς εἰς ὄχημα τὴν τοῦ παντὸς φύσιν ἔδειξε νόμους τε τοὺς εἱμαρμένους εἶπεν αὐταῖς. Proclus commentant ce passage dans son commentaire sur *le Timée* (f. 323 e) dit : « Il leur révèle la nature comme chose différente d'elles, et il prononce *les lois*, c'est-à-dire il les grave en elles; car les paroles démiurgiques pénètrent dans l'essence même des âmes. »

théologiens[1], que sont les causes divisées des natures éternelles, car c'est de lui immédiatement que reçoivent l'hypostase et le feu de la vie, tout l'ordre physique et le nombre des natures.

Mais en passant aux corps, est-ce que nous ne placerons pas aussi dans le premier démiurge leur cause une et universelle, embrassant tout le nombre des corps universels[2], et dans le démiurge qui travaille ces corps[3], après la monade, les causes distinctes et séparées des parties ? C'est la seule conclusion et elle est nécessaire, car le Démiurge qui enveloppe l'espèce une du Cosmos, est le premier Père même du Tout. Le reste est les parties qui deviennent par une loi nécessaire, et ces parties ont besoin de la Providence qui agit sur les corps. Outre cela, il est évident, que, comme nous le disions à propos des âmes, il faut aussi à propos des corps, poser les causes intellectuelles et spécifiques des corps divins. Car les véhicules des démons et des âmes particulières participent secondairement et tertiairement des causes de ceux-ci. L'espèce du corps héliaque engendre les véhicules héliaques des âmes démoniques et ceux des âmes particulières. C'est pourquoi, de même que l'âme est coordonnée à l'âme, le véhicule est coordonné à sa sphère propre. Et en un mot, puisqu'il y a pluralité de causes, il faut mettre les causes des mêmes choses, d'une façon dans un dieu, d'une autre façon, dans un autre : ainsi par exemple dans le Dieu qui travaille les corps[4], nous mettrons les causes distinctes et séparées des corps, en tant que corps ; dans les principes générateurs des âmes nous mettrons ces causes, mais comme ayant un mode de vie[5] psychique, et nous les mettrons dans le démiurge

1 Proclus (*in Tim*, 160. e) le nomme Héphaistos. « Et après lui (le démiurge) ne voyez-vous pas le glorieux Héphaistos ? ne donne-t-il pas une figure à toutes les choses encosmiques, au Ciel tout entier, à toute la génération, lui qui fabrique des broches, des bracelets à plusieurs tours, des boutons, des colliers (Hom., *Il*, XVIII. 401). Et comment lui, qui produit la substance du monde corporel, ne devait-il pas donner à chaque chose la figure qui lui convient. »

2 T. V. 50. Col. 33[2].

3 σωματουργός c'est-à-dire Héphaistos.

4 Héphaistos.

5 Les causes des corps sont donc dans Héphaistos, en tant que purement corps ; elles sont dans les principes générateurs des âmes, mais psychiquement ; car il y a des corps qui ont aussi une âme ; et enfin elles sont dans le démiurge universel en tant qu'animaux ; car il y a des corps qui sont vivants.

de l'univers en tant qu'animaux, parce qu'ils reçoivent d'en haut l'hypostase et selon leur corps et selon leur âme.

Il ne nous reste donc à examiner que la matière et à rechercher s'il y a d'elle aussi une idée, et si toutes les matières ne rentrent pas toutes dans la même notion. Si quelqu'un dit que même la matière des corps divins est informe et sans figure, il ne saurait y avoir de la matière une espèce semblable à l'espèce. [1] Si la matière est étant, ὄν, elle aura été spécifiée, ou elle est espèce : or il est impossible que ce qui est sans rythme et informe soit semblable à l espèce [2]; et si nous disons que par sa notion même la matière céleste a été spécifiée – (Car sans doute de même que pour les âmes, pour les natures et pour les corps, la démiurgie ne commence pas par les imparfaits, de même il est nécessaire qu il en soit ainsi pour la matière, c'est-à-dire qu'avant la matière informe et possédant un être vide et débile, il est nécessaire qu'il y ait une matière qui soit en quelque sorte espèce et qu'on perçoive dans une notion unique et dans un seul et même état [3]), — il y aura aussi d'elle un paradigme. Elle aurait donc une double origne : et du paradigme et de la cause divine à part. Car tout l'intellectuel crée avec le divin et le divin crée aussi par lui-même ; car il procède jusque dans ces choses qui ne tirent pas leur génération de l'intellectuel.

Après les hypostases simples des êtres, poursuivons notre étude sur les choses qui en sont composées : je veux dire sur les animaux et les végétaux. Car ceux-ci tirent aussi tous leur génération [4] des paradigmes intellectuels, parce que ce n'est pas seulement le genre de ces êtres, mais leur espèce qui complète et achève le tout et le rend lui-même plus semblable aux paradigmes. Le monde intelligible enveloppe tous les animaux intelligibles, comme le monde phénoménal enveloppe

1 οὐδὲ ταύτης εἶδος ἄν εἴη τοῦ εἴδους τοιοῦτον.... La matière ne saurait avoir une forme semblable à l'*Idée* même.

2 T. V. 51. Col. 823.

3 ἐν ἑνὶ ὅρῳ καὶ στάσει θεωρουμένην.

4 Les manuscrits présentent une lacune qu'on comble facilement avec ἡ γένεσις, que suggère la phrase précédente (col. 823. 15) τὴν γένεσιν ἐξ ἐκείνου, et la phrase qui suit (Col. 824. l. 5) : κατά τι παράδειγμα νοερὸν ὑρέστηκε.

tous les êtres vivants, dit Timée. [1] Donc chacun d'eux a été fait semblable à quelqu'espèce intellectuelle; mais l'animal en soi, l'αὐτοζῶον, enveloppe sous le mode unifié et intelligible, à la fois les causes des âmes, celles des corps et celles des animaux [2]; car de même que dans la tétrade des idées [3], il a rassemblé tout leur nombre, de même il a anticipé, dans les intellectuels, selon l'union, les causes séparées et distinctes et des corps pour ainsi dire simples et des corps pour ainsi dire composés. Car certainement l'universel et le substantiel tirent de là leur origine, et d'où leur viendrait l'indéfectibilité [4] de leur essence si leur cause n'était pas éternelle? d'où vient le commum qui s'étend sur les plusieurs? Car tout ce qui est l'effet de la révolution circulaire est particulier, puisque ce mouvement même du ciel est en quelque façon particulier; or il est parmi les choses impossibles que du particulier soit engendré l'universel. Donc chaque espèce et des animaux et des plantes tire de l'intellectuel son hypostase selon un certain paradigme; car tout ce qui devient, tout ce qui subsiste n'importe de quelle manière, à moins d'être un n'impliquant aucune pluralité, tient son être d'une cause. D'où viennent donc ces espèces et de quelle cause? Est-ce d'une cause mue? Cela est impossible. C'est donc d'une cause immobile, puisqu'elles sont éternelles, et telle est, disons-nous, la cause intellectuelle: car elle demeure dans l'éternité absolument. Faut-il donc, non pas des espèces seules, mais encore des choses individuelles poser des idées, je veux dire de Socrate par exemple, et de chaque individu, non pas en tant qu'homme, mais en tant que chaque

1 Plat., *Tim.*, 30. d. καθάπερ ὅδε ὁ κόσμος (περιλαβὼν ἔχει) ἡμᾶς ὅσα τε ἄλλα θρέμματα ξυνέστηκεν ὁρατά et quaecumque alia *animantia* sunt sub sensus subjecta. Plotin., *Enn.* VI. 7. II.. καὶ ταῦτα (l'eau et le feu) ἐν ζῴῳ παντὶ, δῆλόν που καὶ ὅτι μέρη ζῴου·οὐ φαίνεται δὲ ζωὴ ἐν αὐτοῖς.

2 T. V. 52, Col. 823.

3 Procl., *Platon*, *Theol.*, IV. 231. « Et puis que l'αὐτοζῶον enveloppe en lui-même la cause de tout le nombre, Timée l'a appelé la tétrade, embrassant les quatre causes primitives et principales ».

4 τὸ ἀνέκλειπτον : il ne leur manque rien, ni dans l'essence ni dans la durée.

individu a été créé avec une qualité particulière [1] Et comment n'est-il pas nécessaire que le mortel, d'après ce raisonnement, soit immortel ? Car si tout ce qui devient selon l'idée, devient immuable selon sa cause, Socrate et chacun des individus sera par la substance toujours le même et fondé éternellement [2]. Or cela est impossible. De plus il est absurde que l'Idée soit tantôt le paradigme d'une certaine chose, tantôt ne le soit pas. Car ce qui est éternellement possède éternellement tout ce qu'il possède, et par conséquent ou n'aura pas l'espèce paradigmatique ou l'aura toujours : dire en effet que dans les intelligibles, il se produit quelque chose par accident, est absurde. Si donc il y a paradigme, il faut qu'il y ait image, car tout paradigme est le paradigme d'une image. Or si la chose en soi tantôt est, tantôt n'est pas; le paradigme tantôt sera paradigme, tantôt ne le sera pas ; il sera dans une courte partie du temps, mais ne sera pas dans le temps infini. Or, le *est* et le *n'est pas* alternativement, est une chose étrangère à cette substance. Comment donc ne pas ajouter nécessairement foi à Socrate, quand il dit que nous sommes contraints de poser les idées, pour cette raison, à savoir, d'avoir l'un avant les plusieurs. Car s'il y a des espèces même des choses individuelles, il y aura un un avant l'un, ou plutôt les infinis seront avant les finis; car les choses qui sont dans le sensible étant finies, les espèces individuelles seront infinies. Or que peut-il y avoir de plus absurde que cela? Car tout ce qui est plus près de l'un est plus limité quant au nombre que ce qui en est plus éloigné, parce que le nombre est quelque chose qui a une plus grande affinité avec l'un. Mais qu'il soit absurde de poser des espèces des choses individuelles, on peut s'en convaincre par ceci : puisque tout ce qui devient, devient d'une certaine cause, il faut poser aussi les causes de ces choses qui deviennent : ce sera, si l'on n'en pose qu'une seule, l'ordre du Tout, et si l'on veut poser un plus grand nombre de causes, ce sera

1 Plotin, *Enn.*, V. 7. I. S'il y a une idée de l'individuel. « Si moi et chaque individu possédons le moyen de remonter à l'intelligible, c'est que le principe de l'individu est là. Et si Socrate existe toujours, l'âme de Socrate sera Socrate en soi, puisque l'âme individuelle est là. ».

2 T. V. 53. Col. 824.

le mouvement du ciel, les natures particulières [1] les caractères propres des saisons, les climas, et les Dieux qui veillent sur eux. Car c'est par tout cela réuni que les choses individuelles possèdent leur constitution stable. C'est aussi par cela que les changements des saisons ont une action sur elles ; car le causant mu, meut en quelque sorte avec lui-même ce qui est devenu de lui. C'est par cela aussi qu'agissent les propriétés particulières des Dieux surveillants : car ces surveillants différents ont des figures, des couleurs, des voix, des mouvements différents qui leur sont propres ; — et aussi les différences des climas : car les lieux différents rendent différentes les générations et les natures particulières, qui ne procèdent pas seulement de la nature universelle, mais empruntent quelque chose à la particularité des semences, s'en emparent et reçoivent une empreinte de cette particularité, qui, pénétrant dans les corps, les font pour ainsi dire appartenir à ces lieux et non pas à eux mêmes [2]. Nous voyons donc comment ce n'est pas selon une cause paradigmatique qu'ils subsistent ; car ce n'est pas la même chose d'*être* selon une cause, et d'être *devenu* selon un paradigme ; car le paradigme est une cause : c'est donc en plusieurs sens différents que l'on a l'habitude d'employer le mot cause : mais il n'y a qu'une seule et unique cause paradigmatique des plusieurs.

Ces explications suffiront pour ce point. — Quant à ce qui concerne les parties, dirons nous qu'il y a aussi d'elles des espèces, et poserons-nous un paradigme non seulement de l'homme, mais encore du doigt, de l'œil, et des autres parties de cette sorte ? Puisqu'en général [3] chacune de ces choses est nécessairement substance, il faut poser qu'elles existent selon une certaine cause, et puisque ce sont des parties et non des touts, elles sont plus pauvres que la substance indivisible et intellectuelle : car il n'y a rien d'absurde à poser que celles qui ne sont pas seulement parties, mais aussi des touts

1 T. V. 54. Col. 825.

2 Ces corps n'ont pas d'hypostase personnelle : ils dépendent des lieux où ils naissent.

3 καθόλου n'a guère de sens ici. Un manuscrit donné καθόστον, qui fait double emploi avec διότι,, dont il semble l'explication, l'épexégèse.

subsistent selon cette substance; mais pour celles qui ne sont que parties, cela est absurde [1]. Car la génération des touts vient d'elle [2] puisque l'uniforme, τὸ ἑνοειδές, qui est avant le plurifié, et le tout qui est avant la partie, vient d'elle. Il serait donc exact de nier qu'il y a des causes intellectuelles de toutes ces sortes de choses; car toute raison est indivisible. Il faut donc placer en elle les touts seuls, qui sont avant les parties, et les indivisibles psychiques et physiques qui sont avant les divisibles ; car ce qui est divisible est primairement dans les âmes, et secondairement dans les natures. Il y a donc ici-bas du doigt, de la dent et de chacune de ces parties une notion, une espèce, et leur totalité présubsiste dans la raison · celle qui embrasse dans l'un aussi la pluralité, présubsiste dans les âmes; celle qui divise et sépare vitalement l'un de la pluralité, dans les natures; enfin, celle qui crée une division selon l'étendue, dans les corps. Et s'il faut donner mon sentiment personnel, il ne faut pas nier qu'il y ait de ces choses des causes démoniques et distinctes, comme le prouvent les surnoms des causes qui sont attribuées [3] au doigt, à l'œil, au cœur et qui embrassent, dans des sens différents, et les causes divines des touts et ceux-ci également.

Ces explications sommaires relativement aux parties seront suffisantes.

Maintenant il faut de plus examiner la question des accidents. Auront-ils, eux aussi, des idées?—On doit les considérer à deux points de vue: les uns ont la propriété de rendre parfaites et complètes les substances : ce sont par exemple, la ressemblance, la beauté, la santé, la vertu: les autres subsistent, il est vrai, dans les substances. mais ils ne servent ni à les compléter ni à les parfaire : telles sont la blancheur, la noirceur, et toutes les autres propriétés de ce genre [4]. Les

1 Plot., *Enn.*, II. 6. 1.

2 T. V. 55. Col. 826.

3 αἱ ἐπικλήσεις τῶν ἐπὶ δακτύλου καὶ ὀφθαλμοῦ καὶ καρδίας ἐπιτεταγμένων. — Quels sont ces surnoms ?

4 Plot., *Enn.*, II. 6. I. (Conf. *Syrian.*, Bagol., f. 60 v.) contient toute la théorie des accidents essentiels et des accidents purement qualitatifs, que l'on a appelés plus tard les qualités premières et les qualités secondes.

uns donc, qui complètent et parfont les substances, ont, par excellence, προηγουμένως, des causes paradigmatiques ; les autres qui s'ajoutent inutilement, ἄλλως [1], aux corps, y deviennent [2] selon la notion, [3] et le mélange des corps ne suffit pas pour les y faire naître ; mais l'espèce leur vient du dedans, de la nature, mais non cependant selon une certaine cause intellectuelle déterminée. Car le substantiel, le télésiurgique, le commun conviennent aux espèces : et ce qui n'a pas part à ces caractères tient son hypostase d'autre part, mais non des espèces premières ; la nature, ayant reçu la puissance organisatrice des especes, qui procède dans les masses, divise et sépare des parties, les touts ; des accidents, les substances, accidents qui auparavant étaient unifiés et étaient indivisés, en les déployant par ses propres puissances divisantes. Il n'était pas possible que de choses unifiées, il naquit immédiatement [4] des choses complètement divisées, ni des plus générales, les plus particulières ; mais il était nécessaire que la division se manifestât dans les natures intermédiaires selon le principe de l'abaissement. Il faut donc poser une cause de la figure, capable d'apporter toutes les figures [5], une monade une des nombres, capable d'engendrer tous les nombres. Car puisqu'on montre ici bas la monade paire et impaire, possédant, selon l'union, toutes les espèces, que faut-il penser de la monade de là haut ? n'est-elle pas cause de tout sous le mode de l'unité, n'engendre-t-elle pas, en elle-même, sa puissance infinie, et en nous le nombre infini [6] ? et comment cela ne serait-il pas nécessaire, puisque même la monade d'ici-bas qui a procédé est une image de celle d'en haut : voilà ce qu'il y avait à dire sur les accidents.

Maintenant des objets fabriqués par l'industrie humaine, faut il dire que d'eux aussi, il y a des espèces [7] ? Socrate, dans

1 Sans les compléter ni les rendre parfaits.
2 T. V. 56. Col. 826.
3 κατὰ λόγον.
4 C'est-à-dire sans passer par des intermédiaires.
5 Plot., *Enn.*, V. 9. 10.
6 Plot., *Enn.*, VI. 6. 18 ἀλλὰ γὰρ ὁ ἀριθμὸς ἐκεῖ ὥρισται· ἡμεῖς δ' ἐπινοήσομεν πλεῖονα τοῦ προτεθέντος καὶ τὸ ἄπειρον. οὕτως ἀριθμοῦντων.
7 T. V. 57. Col. 827.

la *République*, dit-on, n'a pas hésité de dire qu'il y a une *idée*, ἰδέα, du lit et de la table ; mais dans ce passage il a appelé *idée*, la notion, λόγος, qui est dans l'esprit de l'artisan, et il a dit que cette notion est l'œuvre d'un dieu, parce que cette faculté technique, a été donnée, pense-t-il, par un dieu aux âmes [1] Et la preuve, c'est qu'il a appelé *poète*, le troisième à partir de la vérité, le plaçant dans un rang analogue au peintre, qui ne fait pas un lit déterminé et particulier, mais un simulacre de ce lit. Cependant si autre chose est l'espèce divine, autre chose la notion dans l'objet devenu (car il appelle le Dieu, démiurge de l'espèce de l'objet fabriqué, *poète* comme producteur de l'espèce particulière) [2] il serait le quatrième et non le troisième. Mais je vois que l'argument ne regarde et ne vise que la chose elle-même [3]. Car s'il y a dans la raison des espèces de ces choses, viendront-elles sans termes moyens, ἀμέσως, dans le sensible, ou par l'intermédiaire de la nature ? Si l'on dit qu'elles y viennent sans intermédiaire, la chose est absurde; car nulle part dans les autres choses ne se produit une telle procession ; mais les choses les plus proches de la raison participent les premières des espèces. Si elles y viennent par l'intermédiaire de la nature, parce que les arts sont dits imiter la nature (car la nature possèdera les espèces des choses fabriquées par l'art beaucoup plutôt que celles des *arts* [4] puisque la raison aussi les possède [5]) la nature sera la cause des objets fabriqués par l'art. Or toutes les choses qui

1 Rep , X, 595. Ἀλλὰ· ἰδέαι... μία μὲν κλίνης, μία δὲ τραπέζης... ὁ δημιουργὸς ἑκατέρου τοῦ σκεύους πρὸς τὴν ἰδέαν βλέπων οὕτω ποιεῖ... οὐ γάρ. που τήν γε ἰδέαν αὐτὴν δημιουργεῖ οὐδεὶς τῶν δημιουργῶν... ἀλλ'ὅρα καὶ τόνδε τίνα καλεῖς τὸν δημιουργόν. — τὸν ποιοῦν. — ὃς πάντα ποιεῖ... τὸν τοῦ τρίτου ἄρα γεννήματος... μιμητήν. (Le Dieu, l'artisan, le peintre ou le poète).

2 Proclus ne rend pas très exactement le sens du passage de Platon. Celui-ci dit, (*Rep* , 597, b. c. a) en prenant pour exemple le lit que le Dieu a créé, le lit qui existe dans la nature des choses et est le véritable lit, seul de son espèce : on peut donc l'appeler ποιητής ou φυτουργός du lit ; l'artisan, qui fait un lit particulier, ὁ τέκτων, prend le nom de δημιουργός du lit ; quant au peintre qui en reproduit l'image, il n'est ni ποιητής ni δημιουργὸς, mais simplement un imitateur, μιμητής,

3 σκοπεῖν δὲ καὶ πρὸς αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ὁρῶ τὸν λόγον. Cousin ne dit rien sur cette phrase manifestement altérée, Stallbaum signale la leçon de deux manuscrits qui donnent ὁρῶντα τὸν λόγον.

4 Le mot est ici pris dans le sens du travail manuel, de la main-d'œuvre physique et matérielle.

5 Stallbaum repousse la parenthèse après ἡ φύσις αἰτία, et un manuscrit supprime καὶ ; Cousin l'arrête après ὁ νοῦς.

doivent leur origine à la nature vivent, admettent croissance et génération, si elles sont de l'ordre des choses qui deviennent dans une matière. Car la nature est une sorte de vie et une cause des vivants. Or il est impossible que le lit ou quelqu'un des autres objets fabriqués par l'art vive et croisse. Donc les choses fabriquées par l'art n'ont pas d'*idée* présubsistante ni un paradigme intellectuel de leur hypostase. Et si l'on voulait appeler arts, τέχναι, les sciences [1], il faudra faire cette distinction : Des arts, tous ceux qui élèvent en haut l'âme et la rendent semblable à la raison, de ceux-là nous poserons des espèces avec lesquelles ils nous placent en affinité intime [2]. Car la figure et la pensée de la figure ont une manière d'être semblables [3], comme le nombre et la pensée du nombre. Nous poserons donc des espèces de l'arithmétique, de la musique et de la géométrie, à moins qu'on n'entende chacune de ces sciences dans le sens vulgaire et infini; mais je les prends comme intellectuelles et capables de produire des espèces divines. Car ces sciences là nous rattachent à la raison lorsque nous considérons les astres qui sont au-delà du ciel [4], et que nous contemplons l'harmonie intellectuelle, selon laquelle le père du Tout a engendré et les âmes et ce monde ci, et ce nombre là haut, qui est dans toutes les espèces secrètement et divisément, et la figure intellectuelle qui est génératrice de toutes les figures; c'est selon tout cela que le Démiurge entraîne dans une révolution circulaire tout l'univers et donne l'hypostase à chacun des éléments selon une certaine figure qui lui est propre. Il faut donc de ces arts poser des espèces, ainsi que de tous les autres qui élèvent l'âme en haut, et dont nous avons besoin quand nous nous envolons vers l'intelligible. Mais de tous ceux qui appartiennent à l'âme qui se joue et

1 T. V. 58. Col. 828.

2 Plot., *Enn.*, V. 9. 11, paragraphe qui traite περὶ τεχνῶν καὶ τῶν κατὰ τέχνας.

3 ὁμοίως ἐστι. Hégel ira plus loin et posera l'*identité* de la chose pensée et de la pensée de la chose. Conf. Plot., *Enn.* V. 9. 11.

4 οὐρανοῦ τε ὑπεραστρονομοῦμεν. Cousin écrit ici en un seul mot, Stallbaum en fait deux, comme Platon, dans le *Théétète* 173. e. Ἡ δὲ διάνοια... οὐρανοῦ τε ὕπερ ἀστρονομοῦσα... Conf. Procl., *in Tim.*, 324. b. Τί γὰρ πρὸς τὸν ἐν Θεαιτήτῳ κορυφαῖον τοῦ οὐρανοῦ τε ὕπερ ἀστρονομοῦντα... id., *de Provid.*, Col. 184. « Ut cum qui in Theæteto corypheum de Cœlo astronomizantem.

s'occupe de choses mortelles, qui n'a soin que de pourvoir aux besoins humains, d'aucun de ceux là il n'y a d'espèce intellectuelle [1]. L'âme a la puissance, qui réside dans l'opinion, de produire des pensées [2]; il appartient à sa nature d'en engendrer et de les distinguer; mais il n'y a absolument pas d'espèces distinctes et séparées des arts ou des choses produites par l'art, et il n'y a rien d'étonnant qu'il y ait certaines causes dans les démons, qu'on dit être les protecteurs et patrons les uns de tels arts, les autres de tels autres. que ces causes soient données en dons aux hommes [3], qu'elles soient symboliquement dans les dieux. Par exemple on dira qu'il y a un certain démon, Héphaistos, qui préside à l'industrie du forgeron [4], et qu'il en possède l'espèce, tandis que le Grand Dieu Héphaistos lui-même est dit symboliquement forger le ciel; et de même, qu'il y a une certaine divinité démonique [5] Athénaïque, patronne de l'art de tisser, tandis qu'Athéna elle-même est dite tisser, sous un autre point de vue et démiurgiquement, le diacosme des espèces intellectuelles [6].

Voilà comment nous devons concevoir les espèces intellectuelles.

Il nous reste, au sujet des choses qui appartiennent à la classe des maux, de dire sommairement que leur hypostase n'a pas de paradigmes divins, qu'ils n'ont qu'une existence dépendante[7], qu'ils doivent à certaines autres causes, comme nous l'avons dit ailleurs [8]. Faut-il donc dire

1 Plot., *Enn.*, V. 9. 11 et 14.

2 θεωρήματα, des représentations.

3 T. V. 59. Col. 829.

4 Conf. Procl., *in Tim.*, f. 44. b « la fabrication du miroir, l'art de forger, la boiterie, et tous les autres attributs du Dieu, sont les symboles de sa puissance de créer dans le sensible. »

5 δαιμονίς.

6 Procl., *in Tim.*, 52. B. « Et on l'appelle Ἐργάνη, parce qu'elle préside aux travaux démiurgiques. »

7 παρυφιστάμενα, pour ainsi dire latérale, qui existe avec et à côté.

8 Dans l'ouvrage intitulé : *de Malorum subsistentia*, dont le texte grec a péri, et dont la traduction latine, d'un auteur inconnu, date du moyen âge, et particulièrement Col. 245-247 où il cite Platon, dans le *Théétète*, 176. a ; le *Politique*, 269. d., le *Timée* 29. e. et Plotin : *Enn.*, V. 9. 10 que la vieille version latine traduit ainsi : malum autem non secundum naturam ; neque enim quæ claudicationis in natura ratio, neque inartificationis in arte : διὸ τῶν παρὰ φύσιν οὐκ ἔστιν ἐκεῖ οὐδὲν, ὥσπερ οὐδὲ τῶν παρὰ τέχνην ἐστιν ἐν τέχναις, οὐδὲ ἐν τοῖς σπέρμασι χωλεία.

qu'il y a une *idée* des maux, qui serait le mal en soi, αὐτὸ κακόν, et que, de même qu'il y a une espèce monadique indivisible des choses étendues et des choses pluriliées, de même il y a un paradigme bon des choses mauvaises ? La première opinion, qui pose le mal parmi les paradigmes, ne peut absolument pas être admise, pour que nous ne soyons pas contraints, en disant qu'il y a en Dieu des paradigmes des maux, de le dire cause des maux dont il aurait créé d'abord les paradigmes, et que cependant nous, en considérant ces paradigmes, nous devenons meilleurs. Et si quelqu'un dit que l'idée des maux est bonne, est-elle bonne uniquement par la substance ou aussi par l'acte ? Car si elle est bonne uniquement par la substance, elle sera productrice du mal, ce qu'il n'est pas permis de dire; et si elle est bonne aussi par l'acte, il est évident que l'effet sera bon[1] : car de la puissance et de l'acte producteurs du bien, l'effet est bon, non moins que l'effet du feu est chaud ; [2] donc le mal entant que mal ne devient pas selon un certain paradigme. Et si, comme le dit Parménide lui-même, chaque *idée* est Dieu[3], et si aucun Dieu ne peut être cause responsable des maux, comme nous l'avons appris dans la *République*[4], il ne faut pas dire que les causes des maux sont des dieux. Les

1 T. V. 60. Col. 830.

2 Conf. *de Malor subsistantia*. Col. 243.

3 Procl. *in Remp.*, 357. « Car si Dieu est cause uniquement des biens, si aucun Dieu n'est cause d'aucun mal, il est démontré par là qu'il n'y a pas d'*idée* des maux : car l'idée des maux serait un Dieu, puisque toute idée est Dieu, comme l'a dit Parménide. Si donc l'idée des maux est Dieu, et que tout Dieu est cause uniquement de biens et d'aucun mal, il y aura une *idée* des maux qui sera cause uniquement de biens et d'aucun mal. Or ce qui n'est cause d'aucun mal n'est pas non plus un paradigme des maux ; car le paradigme est un d'entre les maux ; mais ce qui n'est pas paradigme des maux n'est pas une idée des maux : car toute idée est paradigme. Il résulte donc que l'*idée* des maux n'est pas cela même, l'idée en soi des maux. Et s'il y a une idée des maux, qui est-ce qui crée en la prenant pour modèle ? On dira peut-être que l'idée ne crée pas, mais que c'est quelqu'autre qui a le regard fixé sur elle : Est-ce le Dieu qui la possède ? Mais c'est impossible, puisque le Dieu n'est cause d'aucun d'entre les maux. Est-ce celui qui crée quelqu'une des choses mauvaises d'ici-bas ? Mais tous ceux qui connaissent le paradigme connaissent aussi l'image : celui qui crée créera donc le mal en sachant que c'est un mal : or cela est impossible ; car c'est par ignorance que tous les méchants font le mal, comme il a été démontré dans le *Ménon*. » Conf. *de Malor. subsist.*, Col. 211. n. 6. Col. 249. n. 2. Col. 256. n. 1

4 *Rep.*, II. 379. c. 3 Procl., *in Tim.*, 114 c. ἐν δὲ Πολιτείᾳ καὶ τῶν ἀγαθῶν οὐδὲν ἄλλο αἴτιατέον ἢ τὸν θεόν, τῶν δὲ κακῶν ἄλλ' ἄττα δεῖ ζητεῖν αἴτια.

paradigmes sont les causes des choses dont ils sont les paradigmes : donc aucune idée n'est paradigme de maux. Outre cela, le démiurge qui veut que tout devienne semblable à lui-même, et qui veut que tout ce qui est dans l'intelligible devienne aussi dans le sensible, ne veut en aucune façon que le mal soit, dans la mesure du possible, comme dit tout cela *le Timée*[1] Et s'il y avait en lui un paradigme des maux, lui, qui veut faire tout semblable à lui-même aurait aussi produit le mal comme semblable à lui-même, Or il ne veut pas que le mal soit : il voudrait donc que quelqu'un des paradigmes de lui-même ne soit pas cela même, un paradigme[2]. Et ainsi la proposition ne cessera pas d'être une impiété envers le père du Tout, jusqu'à ce que, repoussant une pareille hypothèse, on ne veuille concevoir que les causes et les paradigmes des maux sont ici-bas quelque part, puisque la règle du *Timée* est que tout ce qui devient selon un paradigme éternel soit beau. Si le mal est devenu selon quelque paradigme, il n'y aurait plus nécessairement rien de laid, mais tout serait beau[3], et puisque tout ce qui est beau est bon, il est clair que le mal serait bon[4]. Qui donc créerait le mal en fixant ses regards sur le paradigme ? car le paradigme est nécessairement le paradigme de quelqu'un qui crée conformément à ce paradigme[5] ; si c'est la raison, la raison sera elle même la cause des maux : et si c'est celui qui ici-bas crée les maux en les connaissant pour maux, il les créerait par-

1 Plat. *Tim.*, 29. e : « Etranger à l'envie, πάντα ὅ τι μάλιστα γενέσθαι ἐβουλήθη παραπλήσια ἑαυτῷ... Βουληθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθά μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν.

2 Le raisonnement est subtil ; mais il ne me paraît pas que le texte soit altéré, comme le pensent Stallbaum et Cousin.

3 Procl., *de Mal. subsist.*, Col. 246. n. 4. Duorum igitur necesse alterum, aut et velle mala et esse et fieri divinum Intellectum, si horum est secundum substantiam patiens, aut non volentem, neque generare ipsa neque producere, neque habere rationes ipsorum, quibus singula mundialium instituit. Conf. id. *in Tim.*, 115. d. « Car si quelqu'un nous demandait si Dieu a voulu ou n'a pas voulu que le mal soit, nous affirmerons l'un et l'autre. Car il l'a voulu, puisqu'il donne et fournit à toutes choses l'être : car tout ce qui est dans le Tout, n'importe comment, a procédé de la cause démiurgique ; et il ne l'a pas voulu, puisqu'il crée tout bon : car il a caché le mal sous la couleur du bien, τῇ χρώσει τοῦ ἀγαθοῦ (ou χρήσει par l'utilité du bien).

4 La traduction de Gogava ajoute : quo nihil a ratione alienius.

5 T. V. 62. Col. 831.

ce qu'il connaît le paradigme : et si ce n'est ni l'un ni l'autre, il n'y a pas de paradigme, puisqu'il n'y a personne qui crée les maux en regardant ce paradigme.

En voilà assez sur le mal.

Ces choses étant démontrées, résumons-nous en une seule proposition générale, et disons : il y a des espèces des substances universelles et des perfections qui sont en elles : car ce qu'il y a de plus apparenté aux espèces, c'est le bien, le substantiel, l'éternel, dont l'un de la cause première, l'autre de l'un être, l'autre de l'éternité, vient dans le premier ordre des espèces, qui est immédiatement au-dessous de l'éternité, et est le troisième à partir de l'un être[1], mais suspendu, comme tous les êtres, à la cause de tous les biens. De ces trois *éléments*, στοιχεῖα, il faut déterminer quels sont ceux qui sont devenus selon une cause intellectuelle paradigmatique, quels sont ceux qui tiennent leur hypostase d'autres principes, et ne subsistent pas selon un paradigme intellectuel. Car le cheveu, même s'il était une partie prééminente, ne viendrait pas de l'intelligible car il a été démontré[2] que les touts en viennent, mais non les parties. La boue est une confusion indéterminée d'éléments, qui n'est pas devenue selon une raison physique, puisque nous avons coutume de confondre ensemble mille autres choses, dont nous ne rapportons aucune à une espèce[3] : ce sont des produits soit de l'art, soit de la libre volonté. L'ordure qui n'a pas non plus une génération prééminente, est par essence une hypostase ajoutée et jointe à une autre, quoique parmi nos prédécesseurs il y en ait eu un qui a essayé très énergiquement de prouver qu'il y a un paradigme de la boue[4], par la raison que s'il y a un paradigme de la purification[5], il y en aussi un de l'ordure ; car toute purification est une élimination de quelque chose. Mais nous, nous disons que la purification fait

1 L'ordre est ainsi : 1. La cause première. 2. L'éternité. — 3. L'un être.

2 Conf. Col. 825. 826. t. V. 54.

3 Conf. Plot., V. 9. 10 et 14.

4 T. V. 62. Col. 832.

5 εἰ γὰρ τοῦτο, καὶ ῥύπον : la phrase est incomplète. Stallbaum signale la leçon de 3 manuscrits qui donnent εἰ γὰρ τούτου. Cousin propose de suppléer καθάρσεως παράδειγμά ἐστιν.

partie des espèces, mais que ce n'est pas une raison pour que nous posions une espèce intellectuelle de l'ordure, car il y a aussi une purification de la méchanceté. et il a été démontré qu'aucun des maux n'est engendré de l'intellectuel[1]; or toute ordure est nécessairement un état mauvais de la chose avec laquelle elle existe[2]. Par cela même ces choses ne viennent pas d'un paradigme, parce qu'elles sont des issues et des privations des choses qui tiennent leur hypostase de là-haut[3]. Car l'obscurité est une privation de la lumière; mais le soleil qui est cause de la lumière ne peut pas être la cause de la privation de la lumière. Ainsi donc la raison, qui est cause de la connaissance, ne fait pas par elle-même subsister l'ignorance, qui est privation de la connaissance. L'âme encore, qui est le chorége de la vie, ne communique pas elle-même la privation de la vie, ἀζωία. C'est dans les choses qui reçoivent les dons des premiers principes que les privations des choses données ont une hypostase pour ainsi dire latérale et ajoutée; mais elles n'ont pas une hypostase antérieure dans les choses qui donnent ces propriétés essentielles, de manière à avoir de là leur origine, comme ces propriétés dont celles-ci sont des privations. Maintenant si l'on dit que la raison qui connaît que quelque chose est bon, en connaît aussi le mal, et si par ce motif l'on pose en elle, le mal, — (on sait qu'il a été dit dans le *Phédon*[4] qu'il n'y a qu'une seule connaissance du meilleur et du pire, et de même dans le *Timée*, on représente le démiurge disant : « vouloir détruire ce qui est fait avec de belles proportions et qui est dans un état excellent, est l'œuvre d'un méchant[5] », qui est, par là. démontré avoir connu le mal) — il faut répondre qu'il n'y a en elle aucun paradigme des maux, que la connaissance des maux est elle-même le paradigme de toute connaissance du mal, connaissance qui rend bon tout ce qui la prend[6]. Car

1 Au lieu de ἐκκεῖσθαι ἀπογεννώμενον je lis ἐκεῖθεν, comme plus loin : διὰ τοῦτο αὐτὸ οὐκ ἐκεῖθεν ταῦτα.
2 La saleté implique une *chose* sale.
3 Conf. Syrian., Bagol. f. 60.
4 *Phædr.*, 97. d. τὴν αὐτὴν γὰρ εἶναι ἐπιστήμην περὶ αὐτῶν.
5 *Tim.*, 41. b. Proclus cite textuellement le passage.
6 T. V. 63. Col. 833.

l'ignorance est un mal, mais non la connaissance de l'ignorance, qui est une et est à la fois connaissance d'elle-même et de l'ignorance, de sorte que nous voyons encore qu'il n'y a pas de paradigme du mal, mais d'un bien, c'est-à-dire de la connaissance d'un mal. En nous exprimant ainsi, nous n'introduirons pas les idées des maux, comme l'ont fait certains Platoniciens, nous ne dirons pas que la raison ne connaît que les choses bonnes, comme d'autres le conjecturent. Nous prenons une position intermédiaire entre ces deux opinions : nous accordons la connaissance des maux mêmes, nous refusons de leur reconnaître une cause paradigmatique qui serait mauvaise. Ainsi donc Parménide, accouchant, pour ainsi dire, Socrate, pour provoquer ses sentiments sur ce sujet, lui a posé ces questions : Socrate doit donc maintenant nier carrément qu'il y ait de telles espèces.

§ 61 « Pas du tout, dit Socrate, mais je pense que les choses que nous voyons, celles-là sont aussi : mais qu'il faille concevoir qu'il y a d'elles quelqu'espèce, je crains que ce ne soit une opinion par trop insensée. Et cependant, il m'arrive encore parfois, dans une sorte de tourment d'esprit, de me demander s'il n'en serait pas de même pour toutes les choses : puis ensuite lorsque je m'arrête à cette pensée, je me hâte de la fuir, craignant de me perdre en tombant dans un abîme de notions vides et vaines. C'est pourquoi, je me tiens aux choses dont nous avons dit tout à l'heure qu'elles ont des espèces, et c'est sur celles-là que je passe ma vie à méditer[1]. »

Voilà ce que répond Socrate[2], ne considérant dans les objets sur lesquels il est questionné que le fait qu'ils ne vivent pas, sont imparfaits et matériels ; il ne veut pas en affirmer les causes ; il place uniquement dans les choses visibles l'hypostase ; il détourne sa pensée de ce qui, dans les choses individuelles, est commun, et est engendré postérieurement, et cependant il se demande s'il n'y aurait pas aussi de cela une espèce. Car de même qu'au-dessus de la pluralité des boues, il y a une chose commune, engendrée postérieu-

1 *Parm.*, 130. d.
2 T. V. 64. Col. 833.

rement [1], la boue, de même qu'au dessus de la pluralité des cheveux, il y a une espèce une, le cheveu, que nous affirmons des plusieurs cheveux, de même, dira-t-on, il y a au-dessus des plusieurs un un semblable, qui donne l'hypostase aux plusieurs. C'est là ce qui trouble Socrate : dans les autres choses [2], passant des choses déterminées par une définition des sujets, aux choses postérieurement engendrées, aux notions générales qui les définissent, puis de celles-ci aux raisons internes, puis de ces dernières aux espèces intellectuelles mêmes, comme il a été dit dans le *Phèdre* [3], il se demande s'il n'en est pas ainsi de ces choses, c'est-à-dire, (autres que celles que nous voyons), si, de même que l'on peut, de ce qui est dans les choses individuelles, passer à l'un qui est en elles, ensuite à l'un qui leur est commun et est au-dessus d'elles, — de même il est possible de passer de celles-ci à quelqu'autre chose, à l'un qui est avant elles : mais il voit ensuite que, s'il pose une espèce de ces choses, en argumentant par le *sorite*, il sera contraint de poser des espèces de toutes choses et même de la matière, enfin, que c'est là cet abîme de notions vides, dans lequel tout ce qui tombe périt, devient sans vie et sans pensée. C'est pourquoi il se retourne encore vers les touts substantiels, qui ont par excellence l'hypostase, qui complètent le tout, et c'est de ces choses-là qu'il s'occupe, parce qu'elles sont devenues selon les causes spécifiques [4], tandis que les autres sont devenues ici-bas seulement, et ne sont pas en dehors des sujets sensibles.

1 ὑστερογενές, créée par l'induction en logique, ou dans la réalité par l'évolution progressive naturelle des choses. Aristote, *Met.*, XIV. 4. 1091. a. 33. « Y a-t-il ou non quelque principe qui soit ce que nous appelons le Bien en soi, le Parfait, ou ce bien et ce parfait, sont-ils ὑστερογενῆ, comme semblent l'avoir pensé quelques Théologiens, qui nient que le Bien et le Beau soient des principes (antérieurs aux choses) et croient qu'ils ne se sont produits que par un développement, une évolution progressive de la nature des êtres, προελθούσης τῆς τῶν ὄντων φύσεως. M. Ravaisson, (*Speusipp. de prim. Princip.*, III. p. 8 et 9) croit que ce mot : *les Théologiens* se réfère à Speusippe, à qui il attribue le principe de l'évolution progressive de la nature, et il ajoute : « Nec fortasse absurdum, si quis prima hic tam celebratæ a neoplatonicis προόδου initia deprehendere sibi videatur. »

2 Autres que la boue et le cheveu, que celles en un mot que nous voyons.

3 *Phædr.*, 254 b. καὶ εἶδον τὴν ὄψιν τὴν τῶν παιδικῶν ἀστράπτουσαν. ἰδόντος δὲ τοῦ ἡνιόχου ἡ μνήμη πρὸς τὴν τοῦ κάλλους φύσιν ἠνέχθη καὶ πάλιν εἶδεν αὐτήν.

4 T. V. 65. Col. 834.

§ 62. — « C'est que tu es encore jeune, mon cher Socrate, dit Parménide, et que la philosophie ne s'est pas encore emparée de toi, comme elle s'en emparera, d'après mon sentiment, lorsque tu ne mépriseras plus aucune de ces choses; mais maintenant, à cause de ton âge, tu as encore trop égard aux opinions humaines [1] ».

Par ces reproches qui s'adressent aux hésitations de Socrate, Parménide pourrait paraître à quelques-uns poser lui même des idées de tout, même des choses petites, tout à fait matérielles et de celles qui sont contre nature; car pourquoi lui ferait-il ces reproches, si, lui, ne rattachait pas l'hypostase de ces choses à une cause spécifique? Mais moi, je crois qu'il n'adresse pas ces reproches à Socrate, mais à ceux qui considèrent que la génération de ces choses, en tant que petites et viles, n'ont pas de cause. Parménide rectifie cette opinion [2]; car il n'admet en aucune façon qu'il y ait quelque chose sans cause; en effet, même Timée dit que tout ce qui devient devient nécessairement par une cause quelconque; car il est impossible qu'aucune chose naisse sans un causant [3]. Il n'y a donc rien de si bas, de si vil qui ne participe pas du bien, qui n'en tire son origine, puisque, même s'il s'agit de la matière [4], tu trouveras qu'elle aussi est bonne, même s'il s'agit du mal, tu trouveras qu'il participe de quelque bien, et qu'il ne peut subsister autrement que parce qu'il est comme teint de bien, comme participant de quelque cause bonne [5]. Mais les jugements humains ont honte de rattacher à la cause divine les choses petites et basses, parce qu'ils ne voient que leur nature et non la puissance de cette cause; ils ne voient pas que puisqu'elle engendre des choses plus grandes, à fortiori elle engendre les plus petites, comme le dit quelque part l'hôte Athénien [6]. Mais les vrais philosophes suspendent

1 *Parm.*, 130. e.

2 Je lis αὐτῶν au lieu de αὐτοῦ.

3 Tim., 28 c. τῷ δ' αὖ γενομένῳ φαμὲν ὑπ'αἰτίου τινὸς ἀνάγκην εἶναι γενέσθαι

4 T. V. 66. Col. 835.

5 Au lieu de ἀγαθοῦ τινος, un manuscrit donne τοῦ αἰτίου ἀγαθοῦ, non male, dit Cousin. Conf. Procl., *de Malor. subsist*, Col. 252, n. 3.

6 Plat., *de Legg.*, X. 902. e. « Ni aux pilotes, ni aux généraux, ni aux économes, ni aux politiques, ni à aucune autre de ces professions, χωρὶς τῶν ὀλίγων καὶ σμικρῶν πολλὰ ἢ μεγάλα, et Platon cite le proverbe : οὐ γὰρ ἄνευ σμικρῶν οἱ μεγάλοι λίθοι εὖ κεῖνται.

a la Providence toutes les choses et grandes et petites qui sont dans le monde ; ils ne voient rien de vil, rien qui soit à dédaigner dans la maison de Zeus ; ils voient toutes choses bonnes en tant qu'elles tiennent leur hypostase de la Providence, et toutes choses belles, en tant qu'elles sont devenues selon une cause divine. Que Socrate, en supprimant de ces choses petites et très matérielles la cause spécifique, supprime en même temps toute cause, Parménide le conclut des mots que celui ci a prononcés plus haut : *que ce sont seulement les choses que nous voyons* : car s'il avait réfléchi que rien n'est sans cause, il n'aurait certes pas prononcé ces paroles. Que le cheveu n'ait pas de paradigme intellectuel, il a du moins une cause, la raison physique. N'est-il donc pas nécessaire que le cheveu ne soit pas seulement celui que nous voyons, mais cet autre, qui est dans la raison de la nature ? et la preuve que c'est en vue du bien que la nature produit des poils chez les animaux et qu'elle ne les crée pas en vain, c'est que c'est contre nature qu'ils leur font défaut, et qu'elle les donne aux êtres qui ont besoin de trouver en eux un secours utile [1]. Maintenant la boue, si elle est l'effet de l'art, a une espèce dans l'entendement de l'artisan ; si certains esprits [2] se plaisent dans la boue et l'ordure, si les magiciens, γόητες, en regardant ces esprits, se servent de la boue et de l'ordure pour leurs opérations, puisque la magie n'existe que par les démons, comme nous l'avons appris dans le *Banquet* [3] qu'y a-t-il d'étonnant que les démons qui s'y plaisent, possèdent les espèces de ces choses, comme nous disons que les démons qui président aux parties comprennent en eux les raisons de la circonscription particulière de ces parties ; et si vous mettez en doute ces causes immédiates, remontez à la cause une et unique de l'être de laquelle tous les êtres procèdent, et dites que c'est elle qui fournit à ces choses leur origine, puisque même d'elles, l'hypostase ne peut être sans cause. Et sans doute il appartenait à Parménide, qui voit l'un être avant les espèces.

1 T. V. 67. Col. 836.
2 πνεύματα.
3 Plat., Symp., 203 a.

de mettre l'être selon la cause avant l'être selon l'espèce, et c'est pour cela qu'il reproche à Socrate de supprimer avec les espèces toutes les autres causes, tandis qu'il devait en poser la génération, non selon l'espèce, mais selon une cause plus élevée que les espèces ; car lorsque, nous, nous faisons des objets d'art, c'est aussi la raison qui les fait ; tout ce qui devient par les causes secondes est, à plus forte raison, accompli par les causes premières, non pas, il est vrai spécifiquement, mais selon l'être même seulement. Et cependant nous les faisons selon certaines notions particulières ; mais alors c'est nous qui produisons en elles les espèces, tandis que a raison y crée la substance, et quant aux choses dont la raison crée les espèces, c'est la persistance, ἡ μονή, des êtres, qui en crée la substance [1] : car cette cause est plus puissante que toutes les causes spécifiques [2]. C'est donc ainsi que Socrate, l'esprit tendu vers la cause spécifique, a eu quelque raison vraisemblable d'admettre que la génération de ces choses était pour ainsi dire sans cause, et que Parménide, remontant à la cause antérieure et supérieure aux espèces, a vu que c'est elle qui communiquait à ces choses leur substance : car tous les êtres viennent d'elle.

1 Spinoza, *Ethic.*, Prop. 6 et 7. « Unaquæque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur. » On pourrait croire que cette persistance dans l'être, qui, pour Proclus, est un fait, une partie essentielle de sa nature, n'est pour Spinoza qu'un effort, une tendance, un désir qui pourrait ne pas se réaliser. Mais il rentre tout à fait dans la pensée du philosophe grec en ajoutant : « Conatus est ipsius rei *actualis* essentia. »

2 T. V. 68. Col. 836.

LIVRE QUATRIÈME

§ 63. « Quoiqu'il en soit de cette question [1], dis-moi maintenant ceci : Il te semble donc, à ce que tu dis, qu'il y a certaines espèces dont les autres choses, les choses d'ici-bas prennent les surnoms, parce qu'elles en participent [2]. »

Socrate ayant dit dans son entretien avec Zénon, qu'il y a des espèces et qu'elles sont participées par les choses d'ici-bas, et remontant à la communauté des espèces par l'intermédiaire des choses d'ici-bas qui sont participées [3], quelques-uns ont immédiatement par là [4] pensé que Parménide, pour réfuter Socrate et renforcer la critique de Zénon, combat les deux opinions de Socrate, et l'hyparxis des espèces et le mode de participation ; que par les arguments précédents, il a objecté qu'il n'y a pas d'espèces, et par ce qu'il va dire, qu'elles ne sont pas participées par les sensibles, et déclare, pour ainsi dire ouvertement, que si on leur accordait l'hyparxis et la substance, le mode de participation est impossible [5]. Donc les espèces ne sont pas, et, si elles sont, elles ne sont pas participées par les choses sensibles. Voilà l'opinion de ces philosophes, à savoir, que tout ce que Parménide tire des arguments antérieurement exprimés, c'est qu'il n'y a pas d'espèces, et du

1 τόδε δ'οὖν μοι εἰπέ. Sur la locution δὲ οὖν, conf. Stallbaum, *ad Remp.* X. 608 a et *ad Phædr.* 226. b. « Præterea vero etiam diligenter animadvertendus est usus vocabulorum δὲ οὖν,, quæ sæpe ita ponuntur ut vel continuæ enumerationi vel dubitationi ac deliberationi diuturnæ cum asseveratione et confirmatione aliqua *finis* imponatur. *Phæd.*, 266. c. καλῶ δὲ οὖν, sed *utut hoc habet*, certe, etc.

2 *Parm.*, 130. c.

3 Je lirais plus volontiers ici μετεχόντων que μετεχομένων.

4 ἤδη, ipso facto, ipsa natura.

5 T. V. 70. Col. 837.

moins qu'il n'y en a pas de toutes choses, comme, d'ailleurs, Socrate lui-même le pense. Donc il n'y a pas d'espèces; pour tout le monde, telle est la signification du passage et de la critique de Parménide, qui lui prouve qu'il ne faut pas faire produire par les espèces certaines des choses sensibles, les autres par le hasard; mais que, s'il y a des espèces, toutes en dérivent. Pour nous, en ce qui concerne le reproche fait à Socrate, nous avons, par les raisons précédemment exposées, fait connaître notre sentiment; en ce qui concerne tout le système des arguments mis en œuvre nous disons que la discussion de Parménide a pour but d'organiser les opinions de Socrate en un tout, de les élever [1], de louer la fermeté inébranlable de ses pensées, de mettre la perfection à ce qu'elles ont d'imparfait, et, dans la mesure où elles sont éparses et confuses, de les ramener à un système organisé.

D'après la division que nous avons faite, quatre problèmes se posent concernant les Idées. Sur le premier, s'il y en a, il ne le discute pas en détail, puisqu'il admet l'hypothèse; - sur le deuxième, de quelles choses, il y en a, il l'interroge, pour savoir s'il rattache tout à la cause spécifique, ou s'il connait une autre cause plus haute que celle-là, et la critique, comme nous l'avons dit plus haut, visait précisément cette cause première. Il parcourt ainsi tous les stades, en partant d'en haut, c'est-à-dire des espèces les plus universelles, en passant par les plus particulières et les plus indivisibles, et arrive enfin à celles qui ne subsistent pas selon une espèce intellectuelle, mais ont procédé [2] de la monade de tous les êtres : et s'étant ainsi avancé depuis les plus hautes jusqu'aux dernières et ayant tout suspendu à la cause paternelle, ayant mis la dernière fin à l'opinion de Socrate sur ce point, il passe au troisième problème, relatif à la participation, et là, de nouveau, pratique la méthode maïeutique : car partout le procédé du dialogue est maïeutique et non réfutatif; il est paternel [3]

1 Je lis ἀναγωγός au lieu d'ἐναγωγός, comme plus loin Col. 839. l. 1. διαρθρωτικὸς... ἀναγωγός.

2 T. V. 70. Col. 838.

3 πατρικός : il engendre, il est père de nouvelles idées : c'est le pendant et le complément de μαιευτικός. R. μαῖα, mère.

et non polémique. Il varie en ce que, tantôt il procède de haut en bas jusqu'aux derniers degrés, tantôt il s'élève de bas en haut, jusqu'aux raisons qui tiennent aux causes divines : mais dans les deux directions et les deux catégories d'espèces, il achève la pensée de Socrate, le fait remonter aux principes, et constitue les opinions qu'il professe à ce sujet en un ensemble organisé et bien articulé.

Ainsi donc, comme nous l'avons dit, voilà la marche et le caractère de la discussion : elle provoque les pensées spontanées, elle organise les imparfaites, elle fait remonter ceux qui sont réellement capables de la suivre; elle imite la cause paternelle, qui, placée au sommet de l'hypostase des êtres, conserve tout, achève tout, enlève et ravit en haut tout, par ses propres puissances inconnaissables. Il nous faut donc encore une fois nous retourner vers la considération des choses, dire quelle est cette participation et comment nous concevons qu'elle se réalise; ensuite nous étudierons de la même manière, les termes mêmes de Platon, ayant préalablement expliqué qu'ici, comme lorsqu'il s'est agi de l'union et de la distinction des espèces [1], notre recherche porte sur le *comment*; car, qu'elles sont participées, s'il y a des espèces, tout le monde en conviendrait; mais comment elles sont participées, c'est là la difficulté, et c'est cette difficulté qu'examine ici Parménide, comme plus haut, Socrate avait recherché comment les espèces sont à la fois distinguées et confondues, si elles sont simples, et non semblables aux choses visibles, dans lesquelles cela est facile à reconnaître pour tout le monde : après ces observations préliminaires, passons au sujet même

Disons donc que les participations des espèces intellectuelles ressemblent aux images qui apparaissent dans le miroir : car de même que dans celles là l'attitude et la position font que le simulacre du visage est vu dans le miroir, de même la disposition favorable de la matière qui se tend pour ainsi dire vers la raison démiurgique et s'apprête à entrer en elle, est remplie par elle des espèces. Disons encore que la participation res-

1 T. V. 72. Col. 839.

semble aux empreintes des cachets dans la cire; car celles-là, je parle des espèces, communiquent une sorte de trace d'elles-mêmes, une empreinte, et cette empreinte n'est pas identique au cachet qui a produit l'empreinte, comme l'espèce matérielle n'est pas la même que l'espèce immatérielle et divine : ce dernier mode de participation diffère de celui qui le précède, en ce que celui-ci montre une certaine modification passive dans le réceptacle, tandis que dans l'autre, le miroir ne subit aucune modification sensible, comme celle que subit ici la cire. C'est pour cela que ceux qui considèrent que [1], dans la participation des espèces, la matière est *impassible*, la comparent à un miroir [2] et appellent les espèces, des images et des reflets. Ceux au contraire, qui croient que la matière est susceptible de modifications passives, disent qu'elle reçoit une empreinte, comme la cire du cachet, et appellent les espèces, des états passifs de la matière, πάθη. Les uns ne considèrent que la matière première, quand ils prétendent qu'elle est impassible, par la raison que, si elle était susceptible de modifications passives, c'en serait fait de sa simplicité; car le simple n'a pas une partie par laquelle il pourrait subir une modification et un changement, et une autre par laquelle il demeurerait. Les autres regardent à la corporéité : car c'est par elle que la matière peut recevoir une empreinte des qualités corporelles. On peut dire encore que la participation ressemble aux ressemblances des portraits exécutés soit par la peinture soit par la plastique soit par quelqu'autre art : car les choses d'ici-bas, créées par la démiurgie divine et recevant une forme des espèces deviennent semblables aux dieux [3], et c'est par là que tout le diacosme sensible dans son tout est appelé l'image du diacosme intelligible. Cette définition diffère des précédentes en ce que celle-ci distingue du paradigme la cause efficiente,

1 T. V. 73. Col. 840.

2 C'est la théorie de Plotin, *Enn.*, III. 6. 6. Plotin pose la question de savoir πότερον παθητή (ἡ ὕλη) ὡς λέγεται, καὶ κατὰ πάντα τρέπτη ἢ ταύτην δεῖ ἀπαθῆ εἶναι οἴεσθαι, et au § 7 suivant, il conclut : οἷα ἐν ὀνείρῳ ἢ ὕδατι ἢ κατόπτρῳ ἀπαθῆ αὐτὴν εἴασεν ἐξ ἀνάγκης εἶναι.

3 Il y a dans tout être une image de Dieu.

et celles-là exagèrent l'analogie des deux, comme s'ils ne faisaient qu'un. Et il faut que ceux qui aiment à connaître le fond des choses[1], sachent que chacune des opinions dont il a été question est imparfaite par elle-même, et qu'elle est impuissante à elle seule, à fournir à nos pensées la vérité tout entière sur cette participation. Car d'abord on voit que le mode d'action du miroir implique des distances et une étendue, par laquelle subsiste l'image. Donc il est impossible que dans une chose qui ne serait pas étendue, une telle apparition se produise. Ensuite, la personne se tourne elle même vers le miroir, tandis que la cause intellectuelle regarde en elle-même et non vers les choses du dehors, et si elle paraît transmettre quelque chose, cette transmission n'est pas réelle. Maintenant les réflexions des rayons se produisent sur la personne même, comme le diraient les philosophes qui croient qu'aucune image venant de ceux qui regardent ne s'évanouit. [2] Il est donc évident [3] que ceci est étranger à la participation des espèces, puisque s'il y a participation, il y a image ; c'est dans le miroir que se produisent certaines effluves émanées de la personne qui tombent dans le miroir, ce qui ne convient pas aux espèces; car rien ne se divise et ne se sépare des espèces pour tomber dans les choses d'ici-bas, rien ne s'en écoule, puisqu'elles sont incorporelles et indivisibles. En ce qui regarde la seconde explication, l'empreinte du cachet convient aux hypothèses des Stoïciens, qui tiennent que tout ce qui fait une action la fait corporellement, que tout ce qui la souffre, la souffre corporellement [4] ; car l'un et l'autre exige une pression, une réaction, un point d'appui : autrement le fait ne se produirait pas ; car il faut que l'agent pousse, que le patient

1 φιλοθεάμονας τῶν πραγμάτων, des idées considérées comme des choses réelles. Le mot φιλοθεάμων est reproduit de Platon, *de Rep.*, V. 476. a. τοὺς τῆς ἀληθείας... φιλοθεάμονας.

2 Au lieu d'ἐκπίπτειν, un manuscrit donne εἰςπίπτειν, qui ne facilite pas l'intelligence du passage suivant, évidemment altéré, comme l'observe Stallbaum : proxima vitio laborant.

3 T. V. 74. Col. 840.

4 Plot., *Enn.*, III. 6. 9. τόδ'οἷον ὅταν τις σχῆμα κηρῷ προσαγάγῃ, ἔνθα οὔτε τι πάθος, ὡς ἄλλο τι ποιῆσαι τὸν κηρὸν εἶναι, ὅταν παρῇ τὸ σχῆμα, οὔτε εἰς ἔλλειψιν ἐκεῖνο ἀπελήλυθότος ἐκείνου.

repousse, pour qu'ainsi l'empreinte du sceau soit déposée dans la cire ; ensuite, c'est du dehors que l'agent agit, que le patient pâtit, tandis que l'espèce pénètre dans tout le substrat, et que son acte sur lui est tout interne. C'est du dedans que la nature informe le corps, et non du dehors, comme l'art, et en toutes choses c'est le participé qui s'approche lui même du participant. Il faut en outre que les espèces soient détachées et élevées au dessus des substrats, et ne se mêlent à aucune des autres choses, et même si le sceau recevait en lui quelque chose de la cire, il s'en faudrait de beaucoup qu'il ressemblât aux espèces, dont la substance est sans mélange et ne peut rien recevoir d'étranger. Troisièmement: nous voyons encore que l'analogie tirée des images agit tout superficiellement tandis que les espèces informent, par une action interne, les substrats tout entiers, et qu'elle montre aussi, avant eux et séparément, le paradigme et la cause efficiente; car la cause paradigmatique séparément n'engendre pas une chose semblable à elle-même et la cause efficiente séparément n'assimile pas à elle-même l'objet qui devient : mais les espèces divines sont en même temps paradigmatiques [1] et démiurgiques des ressemblances; car elles ne ressemblent pas aux figures modelées par les ouvriers en cire [2] ; elles ont la substance efficiente et la puissance d'assimiler à elles-mêmes les choses inférieures Tout cela, comme nous l'avons dit, les visions dans un miroir [3], les sceaux, les images, il faut les considérer en premier lieu comme un moyen de venir au secours des esprits plus faibles, et dire qu'ils nous servent tous à faire comprendre que c'est à leur ressemblance avec les idées que les choses spécifiées doivent leur hypostase : (car il n'y a qu'un mode pour toutes, et c'est celui qui se montre par la ressemblance). Il faut savoir que ces explications métaphoriques [4], n'ont rien de

1 T. V. 75. Col. 841.

2 τοῖς κηροπλαστικοῖς τύποις. Les statues en cire servaient de jouets d'enfants, de marionnettes, de poupées coloriées Voir sur les Κηροπλαθοί, Boettiger. p. 2. Chez les Romains, elles représentaient les *Imagines majorum*, placées dans l'atrium, mais n'étaient que des masques en cire qu'on portait dans les funérailles des grands

3 ἐμφάσεις. Ce qui d'une chose se laisse apparaître dans une autre.

4 Je rapporte ἐχούσας à τὰς ἐμφάσεις, τὰς σφραγῖδας, τὰς εἰκόνας.

vraiment scientifique, qu'aucune ne saisit vraiment la participation véritable des espèces divines. Il semble donc que Platon, par ces explications en appelant les espèces images, tantôt les assimile à des peintures, tantôt à des empreintes, tantôt à des simulacres, puisque dans le *Timée* il dit que le Dieu, par le dodécaèdre [1] nous a représenté comme dans une peinture le Tout, que le réceptacle universel reçoit l'empreinte des idées [2], et dans le *Sophiste* [3], que le non réellement non être est un simulacre, parce qu'aucune de ces manières d'expliquer la participation ne peut par elle même et par elle seule embrasser le vrai processus de la participation, et ne suggère aucun autre mode que ceux-ci. Sans doute si nous parvenons à découvrir le mode propre et souverain de la participation, nous verrons en quoi chacun de ceux-ci a touché la vérité, mais n'a pas su saisir le caractère particulier de la participation universelle.

Il faut donc affirmer [4] qu'une cause de cette participation est la puissance des espèces mêmes, des espèces primitives et divines, et qu'une autre cause est le désir de spécification des choses informées selon les espèces et participant d'elles : en effet d'une part la vertu efficiente et agissante des espèces n'est pas à elle seule suffisante pour opérer la participation ; car quoiqu'elles soient partout d'une manière semblable, les choses ne participent pas toutes d'une manière semblable ; — d'autre part, la faculté de désirer des participants n'est pas non plus suffisante pour opérer la participation sans l'action efficiente des espèces ; car le désir par lui-même est imparfait, et ce sont des principes parfaits et générateurs qui président à la spécification. Ceux donc qui font de la raison la cause finale, mais une cause qui n'est pas aussi démiurgi-

1 *Tim.*, 55. c. ἔτι δὲ οὔσης ξυστάσεως μιᾶς πέμπτης, ἐπὶ τὸ πᾶν ὁ θεὸς αὐτῇ κατεχρήσατο ἐκεῖνο διαζωγραφῶν. Ce cinquième composé sert à Dieu pour faire pour ainsi dire le portrait de l'Univers, le dodécaèdre étant, comme le remarque Ficin, celui des polyèdres réguliers qui se rapproche le plus de la forme sphérique qui est celle du monde. C'est, dit l'*Epinomis* X. 981, la forme de l'Éther. Conf. Th. H. Martin, le *Timée*, t. II. p. 140 et 245.

2 Platon ne dit pas tout à fait cela (*Tim.*, 52. b.) τρίτον δὲ αὖ γένος ὂν τὸ τῆς χώρας ἀεὶ φθορὰν οὐ προσδεχόμενον, ἕδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν.

3 *Soph.*, 240. b. οὐκ ὂν ἄρα οὐκ ὄντως ἐστὶν ὄντως ἦν λέγομεν εἰκόνα.

4 T. V. 76. Col. 842.

que, ne saisissent qu'à moitié la vérité ; car en attribuant aux choses sensibles le désir, ils ôtent à l'élément divin la puissance de l'action efficiente, et font l'hypostase des sensibles, œuvre du hasard[1]. Et d'où leur vient donc le désir, si ce n'est du principe d'où vient leur hypostase et leur être ? Et comment désireraient-ils une chose impuissante à engendrer, qui ne peut rien leur donner et ne leur donne en effet rien ? Ceux qui font ce principe capable d'engendrer, mais qui refusent aux choses la faculté de le désirer, à leur tour, présentent un argument imparfait et absurde. Car d'abord, tout ce qui a une force efficiente exerce son efficace sur une chose qui est par nature capable de subir cette action de lui[2], sur ce qui peut recevoir son acte, de sorte que c'est le démiurge qui exercera cette action, et le sujet disposé, à quoi qu'il soit disposé, par cette disposition même se porte lui même vers ce qui peut exercer l'action, et cela par le désir : car le rapprochement a pour cause le désir de ce vers quoi il se rapproche[3].

Ensuite toutes choses seraient constamment dans le même état, si chacune devenait uniquement selon l'action efficiente divine ; car celle-ci étant toujours dans le même état, et présente à toutes choses, si la différence ne se produisait pas selon l'aptitude propre des choses, d'où viendrait la diversité qui a lieu en elles, et le fait que les unes participent toujours de la même manière, les autres de manières différentes selon les circonstances différentes ; car il est certain que dans les unes le substrat subsiste toujours de telle sorte qu'il est capable de retenir l'espèce et de toujours recevoir des espèces l'acte démiurgique ; dans les autres, il est tantôt apte à participer aux espèces, tantôt à participer à leurs contraires ; car en puissance l'être est tout, en acte rien : il est plus ou moins saturé d'indétermination ; il admet tantôt ces raisons, tantôt des raisons diverses, désireux de jouir de toutes, im-

1 Procl., *in Tim.*, f. 81. f. « Les Péripatéticiens disent qu'il y a quelque chose de séparable, mais ce n'est pas la cause efficiente, c'est la cause finale. C'est pour cela qu'ils suppriment les paradigmes, et mettent comme principe de l'Univers des choses, la raison non pluralisée. »

2 T. V. 77. Col. 843.

3 Je lirais volontiers πρόςεισιν au lieu de πρόεισιν.

puissant à participer à la fois de toutes. Ainsi donc nous devons poser comme cause de la spécification non seulement le principe générateur de la démiurgie de la raison, [1] mais en outre le désir même que les choses éprouvent pour les espèces et les différences de leur aptitude; l'une de ces causes est agente; la nature du substrat est réceptive; elle n'use pas de pressions mécaniques, car elle est incorporelle, ni de penchants indéfinis, comme nous, car elle est impassible, ni d'une sorte de mouvements irréfléchis [2]; car elle est parfaite : elle est réceptive par son être même. C'est pourquoi ce qui devient est l'image de la cause efficiente, confondue avec la pensée existant là-haut pour produire la substance [3] : et voilà ce qui fait que, comme elle pense, elle agit et comme elle agit, elle pense et elle fait toujours l'un et l'autre. Ainsi le devenir devient toujours par elle : car le devenir est, en toute chose accompagné de la cause efficiente. De là vient que dans les choses qui subsistent selon le temps, instantanément se présente à côté d'elles l'espèce, les productions antérieures à sa présence [4] ne faisant que supprimer les obstacles à cette présence. Car cette suppression, qui se fait instantanément [5], imite la génération en bloc et éternelle de toutes les choses, par l'aptitude qu'elle donne au réceptacle.

D'où vient-elle donc et comment devient-elle ? C'est le point qu'il faut examiner à la suite. Nous dirons qu'elle vient de la cause paternelle et efficiente : car toute la nature qui est le substrat sur lequel opère le démiurge, pour fonder notre opinion sur ceux qui ont la science des choses divines, est produite d'une part, par le Père intelligible, quel qu'il puisse être ; celui qui envoie dans cette nature des manifestations, c'est un autre père, qui est en même temps cause efficiente ; celui-ci qui est en même temps ποιητής, cause efficiente et

1 C'est-à-dire la raison démiurgique en qui réside le principe générateur.

2 βολαῖς τισι, des mouvements reflexes ? deux manuscrits donnent βουλαῖς.

3 Toute cette phrase obscure, depuis : διὸ καὶ τὸ γιγνόμενον .. jusqu'à πρὸς τὴν οὐσίαν ὑπαρχούσης, est omise dans le manuscrit b.

4 ἐξαιρουσῶν.. On ne voit pas comment ces *productions* dues à la présence de la cause efficiente peuvent supprimer les obstacles à cette présence. Je lirais plutôt ἐξαιροῦν. C'est l'espèce qui peut seule supprimer les obstacles à la présence de la cause efficiente, et lui permettre de réaliser l'effet.

5 T. V. 78. Col. 844.

père, donne à cette nature l'ordre d'une façon universelle; — celui qui est seulement cause efficiente, parfait cette création par la démiurgie divisée[1], et la génération vient par les quatre causes suivantes : l'une est la matière, antérieure à toute spécification, qui est une sorte d'espèce informe, capable de tout recevoir, d'après *le Timée*; l'autre est ce qui a reçu les traces des espèces, et est quelque chose de grossier et de désordonné; l'autre est le monde en son tout, composé de *touts*, ἐξ ὅλων, et servant de paradigme unique en son genre et parfait; l'autre est le monde composé de tous les animaux qui sont en lui et de toutes les causes diverses qui, avant le monde en son tout, créent tous les animaux immortels et mortels[2]. Mais que sont ces causes, c'est ce que nous apprennent les enfants des Théologiens[3]. Il ne faut donc pas se demander avec étonnement d'où viennent les diversités d'aptitudes ; car les choses d'ici-bas qui paraissent être plus permanentes[4] sont les effets de puissances plus souveraines qui sont dans les intelligibles, par suite de la plénitude incirconscrite de ceux-ci, qui peuvent procéder jusque dans les choses du dernier degré, et qui par l'élément indéfini de leur propre nature peuvent imiter l'hyparxis ineffable de

1 Je lie καὶ διὰ ταύτας τέσσαρας αἰτίας à : πόθεν οὖν καὶ ταύτην (γένεσιν) : question à laquelle il est répondu : par les trois Pères et les quatre causes suivantes :

Voilà donc les trois Pères : 1. Le Père uniquement intelligible. — 2. Le Père, qui est aussi et en même temps l'agent producteur, ὁ ποιητής. — 3. Celui qui n'est qu'agent de production. Proclus, *in Tim.*, f. 94. F., après avoir exposé sur le démiurge les sentiments des anciens commentateurs, résume aussi sur ce sujet les opinions de son maître, c'est-à-dire Syrianus, qui, dit-il, expriment le mieux la pensée de Platon : « De tout le diacosme démiurgique, il y a d'une part : 1. La cause démiurgique du tout, opérant universellement ; — 2. La cause des parties, opérant universellement. — 3. La cause du tout opérant particulièrement .. Il y a ainsi deux extrêmes : le Père et l'agent producteur, l'un qui contient la sommité des intelligibles et est avant la série royale, τῆς βασιλικῆς σειρᾶς ; l'autre qui possède la limite de l'ordre ; l'un est la monade de la divinité paternelle ; l'autre a dans son lot la puissance efficiente dans le Tout. Entre les deux se trouve le Père qui est en même temps agent créateur, et l'agent créateur, ὁ ποιητής, qui est en même temps père. Mais c'est le premier qui est éminemment Père ; car il est la limite de la profondeur paternelle et la source des intellectuels ; le deuxième est plutôt agent producteur ; car il est la monade de la démiurgie universelle ». Le texte de Proclus, beaucoup plus étendu, n'est ici que résumé.

2 Au lieu de πάντα τε καὶ θνητὰ, je lis ἀθάνατά τε καὶ θνητά.

3 Conf Procl., *in Tim.*, 95. c, *Fragm. Orph.*, 6.

4 T. V. 79. Col. 845.

ces principes Le substrat possède ainsi des manifestations de ces principes. j'entends l'un et la pluralité des aptitudes différentes, qui leur donnent le désir des espèces, le désir d'être comme saturées des raisons démiurgiques et le désir de cette sorte de combinaison[1] : aptitudes qui, leur permettent de recevoir tout le monde visible et de participer à toute l'action de la cause efficiente. Et si maintenant nous désirons voir la force qui rassemble en soi la puissance démiurgique et l'aptitude des choses propres à la recevoir, nous trouverons que c'est le bien même, parce qu'il est la cause de toute union; car les choses destinées à recevoir, à cause de leur désir du bien, procèdent par des causes cosmiques, et les espèces démiurgiques opèrent par le bien même leur procession dans les choses inférieures, imitant la source de tous les biens, qui fait subsister tous les ordres divins par sa propre bonté, s'il est permis de le dire. Nous avons donc trois sortes de causes de la participation : la bonté parfaite des espèces[2], qui est la première ; la puissance démiurgique des espèces; enfin l'aptitude des choses capables de recevoir les illuminations qui en viennent. La participation se produisant selon ces causes, tu vois comment il est possible de la comparer à un reflet et à une réflexion[3] ; car l'aptitude et le désir qui leur vient d'en haut, devient à son tour la cause de leur conversion[4] vers leurs causes ; et si on la compare à un sceau, c'est d'une autre manière ; car la puissance efficiente des causes communique aux choses capables de les recevoir les traces des espèces et les empreintes visibles produites par les invisibles ; enfin on peut la comparer aussi aux images; car nous avons dit que la cause démiurgique est ce qui produit la combinaison et comme le mélange des deux. Et c'est quelque chose de semblable que fait celui qui crée une image : il ramasse et fait en quelque sorte un tout du substrat et du paradigme :

1 Elles désirent voir se réaliser en elles le tissu complexe, συμπλοκή, des deux causes, la cause démiurgique et l'aptitude innée du substrat.

2 Cousin, au lieu de τῶν εἰδῶν τὴν ἀγαθότητα, croit qu'il faut lire τῆς τῶν ἀγαθῶν πάντων πηγῆς τὴν ἀγαθότητα. Je n'en vois pas l'utilité et encore moins la nécessité.

3 ἀνακλάσει. T. V. 80. Col. 845.

4 ἐπιστροφή : c'est le dernier et troisième moment de la procession qui, partie de la persistance dans l'être, ramène la chose à sa cause, c'est-à-dire à son état de perfection.

car en faisant le substrat susceptible de se prêter à l'action [1], il dépose en lui une empreinte semblable à celui-là (le paradigme), de sorte que cette explication touche en quelque partie la vérité. Et si chacune à part est impuissante à faire comprendre le fait (de la participation) dans son tout, il ne faut pas s'en étonner. Car toutes ces explications sont divisibles et sensibles, et elles sont incapables d'embrasser la nature particulière et propre des causes invisibles et divines : mais ce serait déjà une chose heureuse, si, à l'aide du raisonnement [2], nous pouvions seulement la montrer. Et puisque, comme nous l'avons rappelé plus d'une fois, toujours les choses inférieures sont suspendues à celles qui les précèdent, il est clair que nous suspendrons aux espèces divines les espèces célestes, que nous affirmerons que c'est d'elles qu'elles reçoivent toutes leur spécification, qu'à leur tour les espèces mortelles reçoivent des célestes l'infinie diversité de leurs générations et qu'ainsi le Cosmos dans son tout a reçu, comme dans son héritage, des espèces universelles tout l'ordre visible et phénoménal et l'espèce une qui enveloppe en elle-même toutes les autres.

Sur ce point donc ces explications suffiront [3]. Puisqu'on établit habituellement trois modes de participation, l'empreinte, le reflet et la ressemblance [4], (car la cire participe de la forme empreinte par le cachet ; l'eau reçoit les reflets des choses visibles, simulacres qui paraissent être et n'ont aucune existence réelle, et, troisièmement, la cire façonnée par le modeleur ou le tableau peint par le peintre, deviennent semblables à Socrate), et puisqu'il est clair en quoi diffèrent ces trois modes de participation, de cela seul [5], un des plus beaux esprits [6], a conclu tout de suite que la participation avait lieu de toutes ces manières : car les choses sensibles parti-

1 Tout artiste prépare sa matière, son instrument de travail.
2 En opposition aux explications μεριστὰ καὶ αἰσθητά.
3 T. V. 81. Col. 846.
4 τύπωσις, ἔμφασις, ὁμοίωσις.
5 ἤδη, ipso facto.
6 γενναῖος. Proclus donne cette épithète à Amélius (*in Tim.*, 24. c.) mais aussi à Héraclite (*in Tim.*, 54.) a de sorte qu'on n'a pas le droit d'y deviner une personnalité plutôt qu'une autre.

cipent des espèces, mais des espèces physiques [1], à la manière d'une empreinte, puisque ces raisons pénètrent en elles à la manière d'un cachet ; elles reçoivent des reflets [2], à la manière d'une spécification, mais des espèces psychiques : d'où vient qu'elles deviennent pour ainsi dire des simulacres des âmes, que ces espèces vivifient en leur donnant plus clairement la vie ; et en tant qu'images, elles sont faites semblables à ces espèces intellectuelles : c'est ainsi que Timée a dit que l'animal sensible est l'image de l'animal intelligible [3]. C'est pourquoi dit-il, elles sont *images* des espèces intellectuelles, *reflets*, ἔνοπτρα, des espèces psychiques, *empreintes*, τυπώματα, des espèces physiques. Cela me paraît très ingénieux et surtout parce qu'il est facile de voir en toute chose ces trois modes liés et tissés les uns dans les autres ; car d'abord le corps d'un homme vertueux et sage apparaît certainement aussi lui-même beau et aimable, parce qu'il participe immédiatement, directement, de la beauté physique qui imprime son empreinte dans la masse corporelle ; il reçoit des reflets de la beauté psychique, dont il porte la dernière trace [4], par l'intermédiaire de l'âme tournée vers le beau en soi. C'est pourquoi, par ce reflet, l'espèce de l'âme se montre être ou sage ou courageuse ou grave et digne, ou ayant quelque qualité semblable. C'est ainsi que la statue animée participe, à la manière d'une empreinte, si le cas se présente, de l'art qui lui imprime telle ou telle forme, soit à l'aide du travail du tour ou du ciseau ou d'un moule ; elle a des reflets de vie qu'elle tient du tout, et par lesquels elle est dite *être animée*, ψυχοῦσθαι, et elle est dans son tout devenue semblable au dieu dont elle est le portrait [5]. Car les symboles par lesquels le magicien,

1 Malgré l'accord des quatre manuscrits, Stallbaum veut lire une négation, ἀλλ'οὐ τῶν φυσικῶν.

2 L'ἔμφασις, comme l'ἔλλαμψις, est une apparition vague, un simulacre de l'être et de la vie.

3 Plat., *Tim.*, 92. c. ὅδε ὁ κόσμος... εἰκὼν τοῦ νοητοῦ, θεὸς αἰσθητός... γέγονεν.

4 T. V. 82. Col. 847.

5 Dans les temps reculés, les statues des Dieux ne prétendaient pas à représenter fidèlement et avec art leurs personnes. Aussi adorait-on des pierres grossières ἄργοι λίθοι, des poutres à peine dégrossies, ξόανα ; il suffisait qu'elles fussent érigées solennellement, avec des rites et des sacrifices, ἱδρύεσθαι, consacrées. Mais lorsque

τελεστής, le théurge, a consacré cette statue et l'a faite semblable à cet ordre, il les a travaillés et faits, les yeux fixés sur cet ordre [1], et par là il occupe un rang analogue à celui qui crée le monde comme [2] une image selon le paradigme

l'art intervint et chercha à donner à ces représentations la fidélité, la beauté, la vie, elles prirent le nom d'ἄγαλμα. Voir sur le sens de ce mot Ruhnken, *ad Tim.*, 2. et Siebelis, Pausanias, t. I. p. XLI.

1 C'est-à-dire à l'ordre des Dieux.

2 Le texte de Stallbaum n'est pas d'accord avec celui de Cousin ; le premier lit : τὰ γὰρ σύμβολα δι'ὧν ὁ τελεστὴς ᾤκισεν αὐτὸ πρὸς τήνδε τάξιν ὅμοιον πρὸς ἐκείνην ἀπεργάζεται τῷ δημιουργοῦντι, τεταγμένος ἀνάλογον τὴν εἰκόνα πρὸς τὸ παράδειγμα. Cousin ponctue autrement et déplace quelques mots, en lisant : πρὸς τήνδε τάξιν ὅμοιον, πρὸς ἐκείνην ἀπεργάζεται τεταγμένος ἀνάλογον τῷ δημιουργοῦντι τὴν εἰκόνα...

Quant aux symboles, Proclus les définit (*in Tim.*, f. 240. a.) en commentant le mot de Platon (37. d) : ἐνόησε τῶν ἀϊδίων θεῶν γεγονὸς ἄγαλμα, comme il suit : « Il est évident que le Père institue le démiurge conformément aux plus parfaits des artistes, τελεσταί, en le montrant créant la statue du monde, comme plus haut il l'a montré créateur des noms divins et révélateur des *caractères* divins, par lesquels il a achevé l'essence de l'âme, ἐτέλεσε : car c'est là l'œuvre des véritables artistes, de créer et de parfaire par des caractères et des noms vitaux les statues des dieux, de les faire se mouvoir et vivre ». *Id.*, 287. c. « Il y a encore ceci de surprenant, c'est que l'art télestique fonde et érige sur la terre et au moyen de certains symboles des oracles et des statues de dieux, propres et aptes, quoique formés de la matière divisible et périssable, à participer du dieu, à être agités par lui et à prédire l'avenir. » Conf. *in Tim.*, 101. a, où il est dit que l'art du magicien, ἡ τελεστική, fait participer les statues, tantôt plus tantôt moins, du divin qu'elles représentent. ». Id., *in Tim.*, 331. b. « A se débarasser de ces véhicules, que nous a fait connaître Platon en désignant par leur nom en particulier chacun des éléments qui les composent, contribue assurément la vie philosophique, comme il le dit lui-même ; mais ce qui a la plus grande puissance pour produire ce résultat, c'est, à mon sens, la magie, la τελεστική, qui par le feu divin fait disparaître toutes les taches nées de la génération, comme l'enseignent les Oracles, et toute la nature étrangère à son essence et dépourvue de raison, que le *Pneuma* de l'âme entraîne et amène avec lui. »

Je m'étonne que Lobeck n'ait cité aucun de ces passages très topiques de Proclus, dans son chapitre, d'ailleurs si intéressant et si curieux, sur les Ἱεροστολικά, p. 727, qui fait connaître la fonction et le rôle du τελεστής, du théurge, du magicien d'après un extrait d'Orphée conservé par Macrobe (*Saturn.*, 1. 18). « Orpheus ita scribit :

Ταῦταγε πάντα τελεῖν ἱερῇ σκευῇ πυκάσαντα
σῶμα θεοῦ πλάττειν.

Il ne s'agit pas ici, comme l'a cru Gesner, d'un règlement sur les ornements et les vêtements du prêtre ; il s'agit de la statue du dieu, et des règles qui doivent présider non seulement aux vêtements symboliques et sacrés dont il doit être paré, ἱερῇ σκευῇ πυκάσαντα, non seulement des cérémonies rituelles par lesquelles la statue doit être inaugurée, consacrée, καθίδρυσιν συμβολικήν, mais encore de la manière dont elle doit être *fabriquée*, en même temps que décorée de ses vrais symboles. C'est ce que prouvent les textes suivants : (Euseb., *Præp. Ev.* V. 220. Niceph., *in Syn.*, p. 363).

πηγάνου ἐξ ἀγρίοιο δέμας ποίει ἠδ'ἐπικόσμει

qui lui appartient en propre. Et sans doute il est plus beau et plus conforme à la théologie de ne pas traiter de ces modes de participation divisément, et de dire que les choses sensibles participent des espèces sensibles par leur *présence*, qu'elles en reçoivent des *reflets*, et que, comme images, elles leur sont *rendues semblables*. Car Platon dans cet ouvrage même a dit que les choses d'ici-bas participent *purement* [1] des espèces, comme si ces espèces premières étaient participées selon tous les modes par les sensibles. Il y a trois ordres intermédiaires de dieux, l'un des Encosmiques, l'autre des Indépendants, ἀπόλυτοι, le troisième des Directeurs, ἡγεμονικοί [2]. Par l'ordre des dieux *Encosmiques*, les choses d'ici-bas participent des espèces à la façon d'une empreinte; car ces dieux sont ceux qui président immédiatement à ces choses [3]; par l'ordre des *Indépendants*, elles reçoivent des reflets; car ces dieux les touchent parfois de quelque manière, parfois ne les touchent pas, et par leurs propres puissances, supérieures et détachées, fournissent aux sensibles des simu-

Et plus loin :

Ἀλλὰ τέλει ξόανον κεκαθαρμένον,
Ἤδη μοι σύγε πάντα τέλει, ξόανον δὲ ἐν αὐτῷ
εἵμασι παλλεύκοις

Cette consécration impliquait la connaissance des symboles caractéristiques de chaque Dieu, qui exprimaient par des signes sensibles les bienfaits et les services qu'ils rendent aux hommes : comme le dit Philon (*de Legat. ad Caium* p. 1005) : « τὰ περίαπτα ταῦτα καὶ προκοσμήματα ξοάνοις καὶ ἀγάλμασι προσκαθίδρυται διὰ συμβόλων μηνύοντα τὰς ὠφελείας, ἃς παρέχονται τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων. Mais ces symboles n'avaient pas seulement pour effet d'édifier les fidèles en leur faisant connaître les attributs des Dieux qu'ils adoraient : ils étaient censés, s'ils étaient bien choisis, donner à la statue même la vie et la puissance divines. Zosime. V. 41 après avoir raconté que les Romains assiégés par Alaric, pour se racheter du pillage, avaient dépouillé les statues des Dieux de leurs parures, gémit de constater que les statues des Dieux, par l'affaiblissement de l'art télestique, τὰ τελεταῖς ἁγίαις ἱδρυθέντα, soient devenues sans âme et sans force ». Car c'était en cela même que consistait l'art des théurges, comme le dit Proclus (*in Cratyl.* p 28) : οἱ τελεσταί, συμπαθῆ ποιοῦντες τὰ τῇδε τοῖς θεοῖς, χρῶνται τοῖς ὀργάνοις τούτοις (κερκίδι, σκήπτρῳ, κλειδί) ὡς συνθήμασι τῶν θείων δυνάμεων. Et ces vêtements, ces matières, ces caractères, par leur vertu magique, *insinuaient* une âme et une âme divine dans les simulacres des dieux. C'est ce qu'on appelait εἴσκρισις, εἰσκρίνεσθαι. Iamblique, *de Myst.*, VI, 6, avait déjà dit : ὁ θεουργὸς διὰ τὴν δύναμιν τῶν ἀπορρήτων συνθημάτων ἐπιτάττει τοῖς κοσμικοῖς. Lobeck. p. 727. s. qq.

1 Sans autre détermination ni explication.

2 Voir le VIIe livre.

3 προσεχῶς : il n'y a pas d'intermédiaires entr'elles et eux; le lien qui les unit est continu.

lacres des espèces premières. Par l'ordre des dieux *Assimilateurs*, (car ce sont ceux que nous avons appelés hégémons [1]) les choses sensibles sont faites semblables aux intellectuelles. Donc c'est par la source et la cause démiurgique une et première qu'ont lieu l'action de l'empreinte, le reflet, la ressemblance, et aussi par la bonté de cette source, qui est télésiurgique de l'univers.

Voilà les considérations concises que nous avions à formuler sur ce sujet. Venons maintenant au texte et essayons, à l'aide de ces considérations, d'expliquer chaque mot en détail.

Disons donc en commençant : les mots : *il te semble*, évoquent la maxime socratique, et poussent Socrate à regarder en lui-même ; car en examinant d'un regard plus continu cette hypothèse des *Idées*, il en a pris une intelligence plus parfaite ; le : *comme tu dis*, indique qu'il veut mener l'entretien selon les principes dont ils sont tombés en commun d'accord. Car il ne s'agit pas maintenant de le rejeter violemment hors de ses propres opinions, mais de découvrir les preuves qui sont la conséquence des principes qui leur sont communs : car c'est ici un *accouchement*, et non une réfutation, comme nous l'avons rappelé plus d'une fois. Les mots : *qu'il y a certaines espèces*, ont été dits plus haut par eux, parce qu'il s'agit des espèces de certaines choses et non de toutes, ni même de toutes celles dont l'un est cause. Quant au membre de phrase : « *dont celles-ci, les autres* », par le mot *celles-ci*, il indique leur caractère sensible et particulier, et par celui-là : *les autres*, leur nature séparée et divisée. Car leur éloignement de leurs vrais principes, les a fait, de leur totalité, tomber dans la particularité, et de leur union procéder dans toute espèce de déchirements et de différences : car ici règnent la discorde d'Empédocle [2] et la guerre des Géants ; là-haut, l'amitié, l'union, et la déesse qui crée l'unité de toutes les choses [3].

1 T. V. 83. Col. 848.

2 Procl.. *in Tim.*, 160. d. Voir plus haut, *in Parm.* l. II. t. IV. 141. Col. 723.

3 Ἀφροδίτη, comme on le voit dans les citations de la note précédente.

Il a été dit en outre que « *les surnoms* » [1] de ces espèces, aussi bien que leur substance, ont été communiqués d'une façon tout à fait merveilleuse, δαιμονίως, et conformément aux principes de Platon, aux choses d'ici-bas. Car tous ceux qui estiment que les mots n'existent que par convention, θέσει, ont fait le peuple maître de cette convention, et prétendent que les noms tirent leur origine des choses sensibles [2]. En effet ces choses, qui tombent sous les sens de la multitude, ont été les premières à recevoir les noms qui leur conviennent; et c'est de ces noms, qu'en suivant certaines analogies, des gens avisés ont tiré et imposé des noms même aux substances manifestes. [3] Si donc le Dieu est nommé chez eux : un animal éternel, c'est-à-dire sensible, celui-ci possèdera principalement et éminemment cette dénomination, l'autre, (le Dieu), secondairement, et puisque c'est nous qui transportons le nom, en suivant l'analogie, il n'y a aucune importance à l'appeler animal, ou de quelqu'autre nom qu'on voudra lui imposer par convention. Mais à ceux qui disent que des noms différents sont adaptés par une convenance interne à des choses différentes, et que chacun porte une sorte d'image de la chose à laquelle il a été imposé, et porte en outre les significations, la valeur [4] des éléments dont il a été formé et même de leur composition, telle qu'elle est, et aussi leur nombre, à ceux-là il a plu de faire de chaque nom une image de l'objet qui se présente par hasard : car la chose est précisément tout ce qui se présente par hasard [5].

1 T. V. 84. Col. 849.

2 Plat., *Cratyl.*, 384 d : οὐ γὰρ φύσει ἑκάστῳ πεφυκέναι ὄνομα οὐδὲν οὐδενί, ἀλλὰ νόμῳ καὶ ἔθει... οὐ δύναμαι πεισθῆναι ὡς ἄλλη τις ὀρθότης ὀνόματος ἢ ξυνθήκη καὶ ὁμολογία. Procl., *in Cratyl.*, p. 4 « Il sous entend ici soit Cratyle, soit Héraclite, qui ont dit que tous les noms sont créés par la nature, φύσει εἶναι... tandis qu'Hermogène le Socratique a dit précisément le contraire, à savoir qu'aucun nom n'a son origine dans la nature, mais tous dans une convention, θέσει. Socrate vient en troisième lieu, qui complète ce jugement en disant que des mots, les uns sont nés par nature, les autres par convention, et pour ainsi dire au hasard. »

3 ἐμφάνεσιν οὐσίαις. Le lien des idées appellerait plutôt] ἀφάνεσιν, par opposition à αἰσθητά, à moins d'entendre : des substances manifestement substances.

4 τὰς δυνάμεις.

5 τὸ πρᾶγμα τυγχάνον. Conf. Ghaignet. *Hist. de la Psych. des Grecs*, t. I. p. 341. « Pour Straton, dans l'acte de la connaissance, il n'y a que deux choses, l'une, l'objet, (quel qu'il soit, sans distinction ni différence) que le hasard met sous nos yeux, τὸ τυγχάνον, et le mot par lequel il est désigné, τὸ σημαῖνον. »

Ceux là feront donc remonter l'invention des noms à des gens sages et savants, comme le dit dans *le Cratyle* Socrate, qui rapporte au dialecticien l'invention des noms [1], et ils estiment que chaque nom est imposé primairement aux espèces immatérielles, secondairement [2] aux sensibles. Car puisqu'on suppose que les inventeurs du langage sont des personnages instruits, versés dans la dialectique, il est clair qu'ils connaissent les espèces immatérielles et savent qu'elles sont certainement ce qu'elles sont, avant les espèces matérielles et phénoménales, et qu'il est plus possible de connaitre et de nommer celles-là que celles-ci. En effet, ce que nous appelons ici-bas égal est rempli de son contraire : comment donc ce qui n'est pas purement égal, aurait il, dans le sens propre, le nom d'égal? C'est comme si on appelait feu, ce qui ressemble au feu, mais ne garde pas l'essence propre du feu. Tu as beau dire : *homme*, ce mot ne convient pas proprement à l'homme sensible : car l'homme phénoménal se dit en plusieurs sens et n'est pas l'homme. En effet les parties qui sont en lui et dont il est composé ne sont pas des hommes ; donc étant homme d'une seule manière, il est non homme en plusieurs ; mais l'homme en soi n'est pas homme sous un rapport et non homme sous un autre : il est tel tout entier et dans toutes ses parties : quoi que tu saisisses de lui, c'est l'homme, de même que toute partie du beau est belle, et toute partie du mouvement est mouvement. En un mot aucune des espèces n'est formée de ses contraires : la raison ne consiste pas de choses sans raison, la vie de choses non vivantes, le mouvement de non mouvements, le beau de non beaux, de sorte que l'homme ne consiste pas de non hommes, ni aucune autre espèce de choses qui ne sont pas telles qu'elle est elle-même; car si elle vient de choses qui ne sont pas telles que l'espèce est dite être

1 *Crat.*, 390, d. : « C'est l'œuvre du charpentier de faire le gouvernail, sous la direction du maître du navire, si l'on veut que le gouvernail soit bien fait. — Sans doute — Ce sera donc, comme de juste, l'œuvre du législateur, νομοθέτου, qui a pour le diriger le dialecticien, de faire les mots, si l'on veut que les mots soient bien imposés aux choses. » Au lieu de νομοθέτου, Heindorff proposait de lire ὀνοματοθέτου. Stallbaum conserve la leçon vulgaire par la raison que : « philosophus omnibus locis τὸν νομοθέτην intellexit eum qui νόμῳ καὶ ἔθει ὀνόματα τίθεται.

2 T. V 85. Col. 850.

et est, elle sera un composé et n'aura la particularité qui la détermine qu'épisodiquement. Tu vois donc que le mot homme est dit au propre de l'espèce intellectuelle, et qu'appliqué à l'homme sensible, il n'est pas le nom propre et absolument vrai [1]. Donc les noms, s'ils sont les représentations figurées rationnelles des choses, sont primairement les noms des espèces immatérielles, secondairement ceux des espèces sensibles. C'est donc des intellectuelles que les choses d'ici-bas tiennent leur substance et leur dénomination, comme le dit Platon et ailleurs et ici, où il prouve par les dénominations que le nom leur a été donné postérieurement, comme l'être leur a été postérieurement créé [2] : c'est comme si quelqu'un s'efforce de donner un nom honorable à une chose qui n'est pas honorable : le nom donné à la chose non honorable n'exprime pas pour lui la même chose. Ici, l'homme, j'entends le mot, signifie autre chose comme portrait de l'espèce divine, et autre chose comme portrait de l'espèce sensible. Et cependant beaucoup ont cru que Platon donne les mêmes prédicats et aux intelligibles et aux sensibles, ceux-ci croyant qu'il les emploie synonymiquement, les autres homonymement. Pour moi, je pense qu'il en fait des homonymes, mais dans un tout autre sens que celui qu'ils entendent. Car l'*homme* n'est pas un homonyme en tant que nom indifférent [3] donné à deux choses distinctes, mais comme rendu semblable à l'une primairement, à l'autre secondairement ; c'est pourquoi l'*homme* n'est pas la même chose lorsque nous l'entendons de l'intelligible et lorsque nous l'entendons du sensible. Car l'un est l'image d'une chose divine, l'autre d'une chose sensible. C'est comme si quelqu'un voyant Athéna elle-même, telle que la représente Homère : « Elle laissa tomber, sur le seuil de son père, son beau voile richement brodé [4], qu'elle-même avait fait et décoré de ses mains ; elle revêtit la cuirasse de Zeus, l'assembleur de nuages,

1 T. V. 86. Col. 851.

2 ἐπίθετον — ἐπισκεύαστον.

3 ψιλόν, sans contenu déterminé.

4 T. V. 87. Col. 854.

et se couvrit des armes pour la guerre[1] ». Si quelqu'un ayant rencontré cette déesse voulait peindre l'image de l'Athéna qu'il a vue et s'il la peignait en effet, et qu'un autre ayant contemplé l'Athéna de Phidias, — admettons qu'elle ait la même forme, — voulait lui aussi transporter et transportait cette forme sur un tableau, leurs images, à des regards superficiels, paraîtront ne différer en rien, et cependant l'une, celle de celui qui a vu la Déesse, a une autre expression que l'image de celui qui imite la statue de bronze[2], laquelle a une ressemblance comme refroidie, parce qu'elle est celle d'une chose sans âme. C'est par la même raison que le mot homme, qui est dit des deux, est une image des deux, mais non de la même manière; car ce dont l'un est l'image est un paradigme; ce dont l'autre est l'image est le simulacre d'un simulacre. C'est ainsi que Socrate dans le *Phèdre*, interprète le nom l'*Amour*, tantôt d'une façon, en fixant son regard sur le divin Éros et l'appelant ailé, tantôt d'une autre façon, en ne considérant que son simulacre et la puissance du désir qui fait qu'on l'appelle amour, Ἔρως. De même donc que l'être n'est pas le même, de même aussi le nom n'est pas le même; et de même que l'être vient aux êtres improprement êtres, de ceux qui sont proprement êtres, de même le nom vient aux choses inférieures de celles qui leur sont antérieures et supérieures[3]. En un mot, puisque nous voulons par les mots exprimer les conceptions distinctes que nous avons des choses, la distinction et la parfaite pureté du langage appliquerait les noms primairement aux choses mêmes, mais non à ce qui enferme en soi un grand mélange avec

1 Hom., *Il.*, V. 734.

2 On ne compte pas moins de 8 ou 9 statues d'Athéna de la main de Phidias, dont trois ou quatre étaient dans l'Acropole, entr'autres la statue colossale de bronze d'Athéna Πρόμαχος, faite ou au moins commencée après les victoires médiques : le scholiaste de Demosthène dit : après la bataille de Marathon. Elle était placée entre les Propylées et le Parthénon, et s'élevant au-dessus de ces deux monuments, était aperçue à une distance considérable par les marins : la hauteur était de 16 mètres 25. Elle n'était pas encore achevée quand Phidias mourut, et ce fut *Mys*, qui, sur les dessins de Parrhasius, exécuta sur le bouclier de la déesse le combat des Centaures, avec d'autres ouvrages de toreutique dont la statue coulée était ornée. Elle tenait haut levé le bouclier, et brandissait le javelot. Conf. Ottf. Müller, *de Phid. vit. et opp.* p. 18 et *Manuel d'Archéol.* t. I. p. 117.

3 T. V. 88. Col. 852.

son contraire, au blanc mêlé avec du noir, à l'égal mêlé avec l'inégal, et ainsi des autres qui sont de la même espèce. Et en effet, si l'on admet que c'est le peuple qui a imposé les noms, et non les hommes instruits, Platon dira que, comme les gens du *Gorgias* [1] qui font ce qu'ils veulent, le peuple donne aux choses les noms qu'il *lui plait*, mais non les noms qu'il *veut* : car lorsqu'il nomme ceci l'égal avec le sens primaire éminent, parce qu'il a la notion de l'égalité purement égalité, il impose à cet autre le nom de l'égal et croit le nommer lui-même [2], tandis qu'il se réfère à ce qui est primairement égal ; car celui-là est exclusivement égal ou inégal. Mais que les noms s'appliquent primairement aux espèces intelligibles, et viennent de là avec la substance aux sensibles, c'est ce qui est évident par ce qui vient d'être dit. Il faut de plus savoir que tout cela est dit des noms des choses que notre âme est capable de connaître ; car il y a beaucoup de classes ordonnées des noms comme de nos connaissances ; les uns sont dits divins : ce sont ceux par lesquels les Dieux inférieurs [3] dénomment ceux qui sont avant eux ; d'autres sont angéliques, ce sont ceux par lesquels les anges se nomment eux-mêmes et nomment les Dieux ; d'autres, démoniques, d'autres humains. Certaines choses sont exprimables, même à nous ; les autres, ineffables [4], et en général, comme l'enseigne *le Cratyle* [5], et, même avant *le Cratyle*, une tradition venue d'en haut, il y a chez les Dieux une faculté

1 *Gorg.*, 467. a.

2 Lui donner son vrai nom, tandis que c'est le nom de l'idée, de l'espèce intelligible.

3 Moins riches en intelligence.

4 Procl., *in Crat.*, p. 33.

5 Plat., *Crat.*, 391. e. : δῆλον γὰρ δὴ ὅτι οἵ γε θεοὶ αὐτὰ καλοῦσι πρὸς ὀρθότητα, ἅπερ ἔστι φύσει ὀνόματα. Homère avait dit que la langue des dieux diffère de celle des hommes, qu'Ulysse avait appris des dieux les noms de l'herbe magique, μῶλυ, et des îles Symplégades, que ce que les hommes appellent κύμινδις, les dieux l'appellent χαλκίς, *Il.*, XIV. 291... ἣν τ'ἐν ὄρεσσιν.

Χαλκίδα κικλήσκουσι θεοὶ, ἄνδρες δὲ κύμινδιν

id., XX. 74.

ὃν Ξάνθον καλέουσι θεοὶ, ἄνδρες δὲ Σκάμανδρον.

Proclus, *in Rep.* p. 397. accepte cette maxime : τὰ νοερώτερα καὶ τῆς φύσεως ποῦ ὑποκειμένων τελέως ἀντεχόμενα πραγμάτων, καὶ κατὰ τὸν αἰσθητὸν τύπον εὐπρεπέστερά τε καὶ εὐφωνότερα, τῶν θεῶν ἔκγονα τίθεσθαι. Conf. *in Crat*, p. 38 ; *in Tim.*, 84. a

de connaître et une faculté de nommer, ὀνομασία, qui diffèrent des nôtres et leur sont bien supérieures [1].

§ 64. — « (Tu dis donc) par exemple, que les autres choses, (celles d'ici-bas), ayant participé de la ressemblance, deviennent semblables, ayant participé de la grandeur, deviennent grandes, de la beauté et de la justice, deviennent justes et belles? — Parfaitement, dit Socrate [2] ».

A l'occasion de la ressemblance il a été déjà dit plus haut [3], que sa fonction particulière est de rendre les choses deuxièmes semblables aux premières et de conserver l'unité du lien qui lie le tout : de là vient qu'elle n'est pas un pur accident des choses d'ici-bas, mais que c'est une force qui achève de constituer la substance des choses individuelles ; car le parfait pour chaque chose vient s'ajouter à elle, selon son assimilation [4] à l'espèce intellectuelle. Car de même que la fin, τέλος,(la perfection) de l'âme, est sa ressemblance à la raison, de même le bien de toutes les choses sensibles est leur ressemblance aux espèces intellectuelles et divines. D'où leur vient donc cet élément commun, qui achève leur essence, si ce n'est de la ressemblance intellectuelle, ou, si tu aimes mieux, d'où vient cette puissance qui complète leur substance [5]? car l'être de chaque chose est déterminé par cela, je veux dire, par le fait qu'elle ressemble aux intelligibles [6], et c'est par là que chacune est ce qu'elle est. En ce qui concerne la grandeur, il faut que ceux qui aiment la vérité sachent qu'elle n'est pas purement la cause de l'étendue; car la grandeur n'est pas ce que les enfants des géomètres entendent par là : ceux-ci appellent grandeur tout ce qui a une extension quelconque, soit ligne, soit plan, soit solide [7]. Mais Platon n'a pas l'habitude de nommer grandeur l'espèce cause de toutes les étendues, mais celle qui communique aux choses

1 T. V. 89. Col. 853.
2 Plat., *Parm.*, 131. a.
3 T. V. 83. Col. 848. l. 15.
4 C'est-à-dire dans la mesure où elle s'est assimilée à son paradigme.
5 οὐσία est équivalent à τὸ εἶναι.
6 Proclus emploie parfois indifféremment et dans le même sens : intellectuel, νοερόν, et intelligible, νοητόν.
7 T. V. 90. Col. 854.

un excédent dans chaque genre. C'est ainsi que dans le *Phédon*, il nomme habituellement une chose grande à cause de sa grandeur, et dit qu'une chose devient plus grande qu'une autre par la grandeur, comme une autre devient plus petite par la petitesse, quoique dans la plus petite, il y ait encore quelque étendue; et si même il y a en elle la grandeur géométrique, ce n'est pas la grandeur en soi, mais pour ainsi dire la cause de l'excédent et d'une supériorité de puissance qui commence aux dieux et procède jusqu'aux derniers degrés des choses. C'est ainsi que lui-même dans le *Phèdre* surnomme Zeus le *Grand* hégémon, comme surpassant les autres hégémons et étant plus hégémon qu'eux tous [1], et dans le *Banquet* [2], il surnomme Éros le grand Démon, parce qu'il enferme en lui la sommité [3] du démonique, et si nous, habituellement, nous disons, des âmes qu'elles sont *magnanimes*, qu'elles ont un *grand* esprit, ce *grand* est en elles quelque chose de tout-à-fait propre ; et nous le disons surtout, par suite de la *grandeur* de leurs actions et de la *grandeur* de leur valeur morale ; c'est pour cela qu'il attribue, dans la *République* [4], une grande valeur morale aux natures philosophes, parce qu'elles possèdent la grandeur et la hauteur. Et si dans les corps, l'un est plus grand que l'autre et le surpasse par la même grandeur, comme dit Socrate dans le *Phédon* [5], le grand signifie ici le rang et l'ordre de ces choses.

C'est donc d'en haut qu'elle descend et pénètre [6] jusque dans les choses dernières : dans les dieux, sous le mode unié, c'est-à-dire qu'on la considère ici selon l'excédent de l'union ; dans les démons, dans le sens de puissance, δυνατῶς, c'est-à-dire d'après leur puissance; car il y a une puissance propre

1 *Phædr.*, 246. e. ὁ μὲν δὴ μέγας ἡγεμὼν ἐν οὐρανῷ Ζεύς.

2 *Symp.*, 202. c. Éros est entre le genre mortel et le genre immortel : Δαίμων μέγας.

3 ἀκρότης, l'essence dans sa perfection, la plus haute du genre.

4 *Rep.*, VI. 187. a. On ne pourrait se livrer à une telle occupation, εἰ μὴ φύσει εἴη μνήμων, εὐμαθής, μεγαλοπρεπής.

5 *Phædon*, 100. d. e. Καὶ μεγέθει ἄρα τὰ μεγάλα μεγάλα καὶ τὰ μείζω μείζω.

6 T. IV. 91. Col. 854.

aux démons, et le plus grand en eux est le plus puissant; dans les âmes, sous le mode vital; car le plus grand en elles se détermine selon l'espèce la plus haute de leur vie: dans les corps, selon l'extension. Car que l'excédent se montre selon l'union, ou qu'il se montre selon la puissance, qu'il se montre selon l'espèce de la vie, qu'il se montre uniquement selon le combien grand et selon l'extension, partout la grandeur communique le même caractère particulier. Si donc elle est quelque chose de commun, quelque chose qui pénètre en tout, elle a une cause intellectuelle qui est placée avant elle et la domine.

Autre considération : la beauté en soi est pour les espèces le chorège de l'harmonie des proportions et de l'union, de l'aimable perfection, qui donne même aux âmes le beau qui leur appartient, qui allume d'elle-même la lumière qui fait la beauté des corps et ce qui est pour ainsi dire leur fleur ; elle plane et voyage au-dessus de la pluralité des espèces, et y crée une raison plus puissante que les causes matérielles; car il faut que la prédominance de la raison et de l'espèce devance et gouverne la présence de la beauté ; c'est pour cela que les choses célestes sont plus belles que celles d'ici-bas ; car l'espèce là-haut prédomine complètement et maîtrise la nature qui sert de substrat; et c'est pour cela aussi que les choses intelligibles sont plus belles que les célestes, car elles sont uniquement espèces. C'est donc là ce primairement beau, dont la splendeur se manifeste le plus évidemment, le beau au sens propre et le souverainement beau; car le beau ici-bas est mélangé avec la laideur; car de même que partout la matière participe du beau par l'influence de l'espèce, de même l'espèce se remplit de laideur [1] par l'influence de la matière ; car elle est par elle-même laide et privée de beauté.

Il reste donc la justice dont nous disons qu'elle est cause, pour les espèces, de leur action propre. Car c'est par la justice que chaque espèce *est* en elle-même et crée ce qui est son objet propre à elle-même [2] : car on ne peut pas dire que la

1 T. V. 92. Col. 855.

2 τὸ ἐπιβάλλον ἑαυτῷ. La notion du juste crée son propre objet, le devoir, la chose qui est à faire pour elle.

grandeur fait les choses petites, que la petitesse communique aux choses l'excédent, ni que la ressemblance divise et sépare les choses premières des choses secondes, ni que la dissemblance rassemble en un et unit; chacune des idées accomplit son œuvre propre, met en jeu son acte propre, se retourne sur elle-même et s'appartient à elle-même. Et il en est ainsi non seulement des espèces intelligibles, mais même dans le ciel, toutes les puissances font chacune ce qu'il leur appartient de faire, comme Socrate le dit dans le *Phèdre*[1], et parmi nous, hommes, il y a justice lorsque les parties observent et conservent leur acte propre et la forme qui leur convient, et il en est de même de l'Etat. Le juste est donc télésiurge des espèces et de la vie[2], quelque chose de commun et qui pénètre à travers toutes choses. Donc il y a avant le juste et qui le domine, une sorte d'image de lui, une et intellectuelle, selon laquelle toutes les choses justes sont dites justes et le sont[3].

§ 65. — « Ainsi donc chaque participant participe ou de l'espèce totale ou d'une partie, à moins qu'il n'y ait une autre manière que celles-là de participer ? — Et comment y en aurait-il une autre, dit-il. »[4]

Sur l'argument précédent et sur celui qui est proposé maintenant je vois, dans les commentaires, la même divergence de sentiments ; les uns acceptent les deux propositions conjointes (du jugement hypothétique)[5], mais repoussent la mineure, et les autres, acceptant la mineure, contestent la position des deux propositions mêmes du jugement hypothétique. Ainsi le premier argument étant composé par eux à peu près comme il suit : s'il y a des espèces, il y a des espèces de tout : or il n'y en a pas de tout, comme tu le reconnais toi-même : donc il n'y a pas d'espèces. Ceux là acceptent la position du juge-

1 *Phædr.*, 247. a. πράττων ἕκαστος αὐτῶν (τῶν θεῶν) τὸ αὑτοῦ.

2 Stallbaum supprime avec 3 manuscrits la conjonction καὶ, et lit τελεστιουργὸν τῆς ζωῆς τῶν εἰδῶν.

3 Stallbaum supprime de son texte avec les manuscrits A et B. toute la phrase. Donc il y a avant le juste, etc... jusqu'à la fin du paragraphe.

4 *Parm.*, 131. a.

5 τὰ συνημμένα, c'est-à-dire liées par la conjonction *si* (φῶς ἔστιν εἰ ἡμέρα ἐστίν); la mineure s'appelle πρόσληψις, la conclusion, ἐπιφορά.

ment hypothétique : ce sont ceux qui admettent qu'il y a des idées de tout ; mais ils n'admettent pas la mineure, et disent que par là même Socrate est justement attaqué, comme ne posant pas des idées de tout : ce sont ceux qui approuvent Parménide, et considèrent que les ménagements[1] qu'il emploie vis-à-vis de Socrate n'ont pas de raison d'être. D'autres, à l'inverse, acceptent la mineure, mais repoussent comme non fondée toute la proposition hypothétique : car ils disent que ce συνημμένον « s'il y a des espèces, il y a des espèces de tout », est faux ; tandis que la mineure : « or il n'y a pas des espèces de tout est vrai ; » ceux-là approuvent Socrate dans son refus, et repoussent l'objurgation de Parménide. Nous avons dit plus haut comment se justifie le refus de Socrate, et que l'objurgation et la critique de Parménide sont néanmoins divinement fondées, et en outre que l'argument ne va pas à nier les espèces, mais se propose seulement l'examen du deuxième problème. Maintenant, d'après le second argument du troisième problème, qui est celui-ci : « Si les espèces sont participées par les sensibles, ou elles sont dans leur totalité participées par eux, ou seulement en partie : or elles ne sont ni tout entières, ni en partie participées : donc elles ne sont pas du tout participées », d'après cet argument[2] dis-je, les unes (de ces interprétations) adoptent les propositions de l'argument hypothétique, mais suppriment la mineure, les autres font le contraire. Les unes disent : le συνημμένον est vrai : « Si les choses d'ici-bas participent des espèces, ou elles participent d'elles dans leur entier, ou seulement de parties d'entre elles » ; car il n'y a pas d'intermédiaire entre le tout et la partie, puisque partie pour elles, c'est le non tout. Mais la mineure : « Or elles ne participent ni des espèces entières, ni de parties d'entre elles » est fausse : car elles participent d'elles dans leur totalité ; comment l'homme tout entier ne serait-il pas dans chacun des hommes particuliers ? comment l'espèce du cygne ne serait-elle pas tout entière dans les cygnes,

1 εὐλάβεια. Nous avons vu plus haut que Parménide est censé témoigner des égards et des ménagements envers Socrate : τὸν Σωκράτη εὐλαβούμενος. t. V. 39 Col. 813.

2 T. V. 94. Col. 856.

et ainsi des autres espèces. Celles qui contestent le συνημμένον en admettant la mineure, disent : il est faux de dire : « Si les choses d'ici-bas participent des espèces, elles en participent dans leur totalité ou en partie » ; car, disent-ils, il y a d'autres modes de participation ; mais la mineure est vraie, qui ajoute : « or, elles n'en participent ni dans leur totalité ni partiellement », elles ont un autre mode de participation qui n'est ni l'un ni l'autre de ceux-ci. Si ces argumentations sont exactes, il en résulte que ces deux interprétations condamnent les deux interlocuteurs, Socrate et Parménide lui-même, l'un parce qu'il fait un sophisme, l'autre parce qu'il s'y laisse tromper. Parménide avertit Socrate de ne pas prendre en considération les opinions des hommes, mais d'avoir toujours les regards fixés sur la nature même des choses. Et ce n'est sans doute pas par une raison spécieuse et vulgaire [1], qu'il blâme Socrate en le voyant éloigné de la vérité des choses. Il vaut donc mieux dire que par cet exercice dialectique sur le deuxième problème, partant dans sa discussion d'en haut, des espèces les plus universelles, il est arrivé dans le développement de son raisonnement en passant par les espèces moyennes et les espèces indivisibles divines, à celles qui, par leur faiblesse et leur abaissement ne sont pas susceptibles d'avoir une cause spécifique, et ne peuvent être placées que dans l'ordre des choses qui naissent des espèces. Inversement, en partant d'en bas [2], dans le troisième problème, après avoir montré de quelle manière a lieu la participation des espèces, qu'il ne faut la croire ni corporelle ni matérielle, ni toute autre de celles qui conviennent aux hypostases secondes, troisièmes et divisibles, il fait comprendre qu'il faut en concevoir une distincte et séparée, supérieure, convenant uniquement aux espèces démiurgiques, primaires et *autres* [3]. Car, à ce qu'il me semble, il y a beaucoup de modes des participations : et en effet les dieux sont dits participer des dieux par un certain mode ; par un autre, les

1 παρὰ πόδας, qu'on trouve sous ses pieds, par allusion à son conseil de mépriser les jugements humains, δόξας ἀνθρώπων.

2 T. V, 95. Col. 857.

3 Cet « ἄλλοις » est bien singulier et semble une contradiction avec ce qui précède.

anges participent des dieux ; par un autre, les démons. des anges ou des dieux ; par un autre, les âmes, des démons ou des dieux ; par un autre, les choses sensibles, des âmes, des anges ou des genres supérieurs, ou des dieux mêmes ; par un autre, les corps, des corps. Il faut donc que nous examinions quel mode de participation nous devons admettre pour les espèces, afin de résoudre parfaitement le troisième problème, et avant tout, si la participation des espèces est corporelle, et si les choses d'ici-bas participent des espèces, comme le corps participe du corps. Il est dans la nature de celui-ci de participer de deux manières ; car il attire en lui-même le corps participé tout entier ou une partie : en effet lorsque nous avons faim, nous participons de l'aliment tout entier ; car le participé étant plus petit peut pénétrer et entrer dans le plus grand ; et puisque nous sommes composés d'éléments tout entiers, nous participons de chaque partie de ces éléments ; car le feu qui est en nous vient du feu universel, de même l'eau et ainsi de chacun des deux autres. Et c'est nous qui participons de ces touts, et non les touts qui participent de nous [1], comme Socrate le dit dans le *Philèbe* [2]. Donc dans les participations corporelles, la participation a lieu du tout ou d'une partie, et si le corps ne participait ni du tout ni d'une partie, il n'y aurait pas de participation corporelle des espèces ; et ainsi on passera à un autre mode, puis encore à un autre mode, jusqu'à ce qu'on ait démontré qu'aucun ne convient à la participation des espèces proposée. C'est donc pour cette raison que Parménide, dans cet endroit, excitant Socrate à une conception plus parfaite, ajoute « *à moins qu'il n'y ait quelqu'autre participation, outre celles-ci* », l'accouchant pour ainsi dire, et le poussant à concevoir la participation incorporelle. Et celui-ci, voyant qu'il en est ainsi [3] dans les incorporels, se prête à l'interrogation et s'abandonne au courant des preuves des hypothèses, qui vont lui faire faire

1 T. V. 96. Col. 858.

2 *Phileb.*, 29. e : πότερον οὖν ἐκ τούτου τοῦ σώματος (le corps du cosmos) ὅλως τὸ παρ' ἡμῖν σῶμα ἢ ἐκ τοῦ παρ' ἡμῖν τοῦτο τρέφεταί τε καὶ ὅσα... l'argument de Socrate est, que notre corps emprunte au corps du monde tout ce qui le constitue ; or le monde a une âme : donc notre corps emprunte son âme à l'âme du monde.

3 C'est-à-dire qu'il y a un autre mode de participation.

un pas en avant, en se développant : car il a été démontré que les choses d'ici bas ne participent des espèces ni en totalité ni en partie, de la même manière dont les choses corporelles participent de celles qui leur sont semblables, puisqu'il est possible qu'elles en participent d'une autre manière, comme nous l'expliquerons clairement en poursuivant notre exposition.

FIN DU PREMIER VOLUME

TABLE DES MATIERES

CONTENUES

DANS LE PREMIER VOLUME

		Pages
Préface		1- X
Vie de Proclus par Marinus		1- 43
Commentaire de Proclus sur le Parménide		
Livre Premier.	§ 1	45- 47
—	§ 2	47- 50
—	§ 3	50-
—	§ 4	50- 51
—	§ 5	51- 52
—	§ 6	52- 53
—	§ 7	53- 55
—	§ 8	55- 56
—	§ 9	56- 57
—	§ 10	57- 59
—	§ 11	59- 60
—	§ 12	60- 61
—	§ 13	61- 65
—	§ 13 bis.	65- 67
—	§ 14	67- 73
—	§ 15	73- 75
—	§ 16	75- 77
—	§ 17	77- 80
—	§ 18	80- 85
—	§ 19	85- 89
—	§ 19 bis.	89- 93

Pages.

Livre Deuxième : Parménide ou des Idées :

— § 20 94-101
— § 21 101-102
— § 22 102-104
— § 23 104-105
— § 24 105-107
— § 25 107-108
— § 26 108-110
— § 27 110-114
— § 28 114-118
— § 29 118-120
— § 30 120-122
— § 31 122-123
— § 32 123-124
— § 33 124-125
— § 34 126-128
— § 35 128-134
— § 36 134-136
— § 37 136-138
— § 38 138-141
— § 39 141-145
— § 39 bis 145-149
— § 39 ter 149-156
— § 40 156-157
— § 41 157-159
— § 42 159-162
— § 43 162-163
— § 44 163-165
— § 45 165-169
— § 46 167-168

Livre Deuxième bis.

— § 47 169-195
— § 48 195-202
— § 49 202-217
— § 50 217-223
— § 51 223-235
— § 52 235-238
— § 53 238-240
— § 54 240-242
— § 55 242-244

Livre Troisième.

		Pages
—	§ 56	245-272
—	§ 57	272-277
—	§ 58	277-279
—	§ 59	279-281
—	§ 60	281-304
—	§ 61	304-306
—	§ 62	306-308

Livre Quatrième.

—	§ 63	309-330
—	§ 64	330-333
—	§ 65	333-337

Errata du premier Volume

Préface p. 1. n. 1. l. 8. J'ai attribué ici, en lisant mal le texte, à Proclus, un fait qui ne lui aurait pas fait grand honneur, et dont il faut reporter le mérite de sincérité courageuse à Isidore. C'est celui qui consulté par Marinus s'il devait publier le commentaire sur le *Philèbe*, répondit courtoisement mais franchement que celui du maître (de Proclus) lui paraissait suffisant.

Page 45, n. 2. lire Col. 618 au lieu de 918.
— 63, n. 2, lire Col. 631 au lieu de 651.
— 65, lire § 13 bis au lieu de § 13.
— 90, n. 3, lire Col. 656 au lieu de 556.
— 145, lire § 39 bis au lieu de § 39.
— 149, lire § 39 ter au lieu de § 39.
— 245, avant les mots « *Mais puisque nous avons traité* » lire § 52.
— 290, n. 2, lire Col. 822, au lieu de 333.

Poitiers. — Imp. A. Laurent.